Digitized by the Internet Archive
in 2011 with funding from
University of Toronto

http://www.archive.org/details/oeuvresdebossuet27boss

(40)
339 - Mono - 50
650
Vol 27

ŒUVRES
DE BOSSUET.

TOME XXVII.

Se Trouve

CHEZ

A VERSAILLES,

LEBEL, Éditeur, imprimeur du Roi et de l'Évêché, rue Satory, n.° 122.

A PARIS,

LE NORMANT, imprimeur-libraire, rue de Seine, n.° 8;
PILLET, imprimeur-libraire, rue Christine, n.° 5;
BRUNOT-LABBE, libraire, quai des Augustins, n.° 33;
BLAISE, libraire, quai des Augustins, n.° 61;
LE CLÈRE, libraire, quai des Augustins, n.° 35;
BOSSANGE ET MASSON, imprimeurs-libraires, rue de Tournon;
RENOUARD, libraire, rue Saint-André-des-Arts;
TREUTTEL ET VURTS, libraires, rue de Bourbon;
FOUCAULT, libraire, rue des Noyers, n.° 37;
AUDOT, libraire, rue des Mathurins-Saint-Jacques, n.° 18.

ET A BRUXELLES,

LE CHARLIER, libraire.

ŒUVRES
DE BOSSUET,

ÉVÊQUE DE MEAUX,

REVUES SUR LES MANUSCRITS ORIGINAUX,

ET LES ÉDITIONS LES PLUS CORRECTES.

TOME XXVII.

A VERSAILLES,

DE L'IMPRIMERIE DE J. A. LEBEL,

IMPRIMEUR DU ROI.

1817.

Cap
BX
890
.B695
1815
v. 27

ORDONNANCE

ET

INSTRUCTION PASTORALE

DE M.GR L'ÉVÊQUE DE MEAUX,

SUR LES ÉTATS D'ORAISON.

ORDONNANCE

ET

INSTRUCTION PASTORALE

DE M.GR L'ÉVÊQUE DE MEAUX,

SUR LES ÉTATS D'ORAISON.

JACQUES-BÉNIGNE, par la permission divine, Evêque de Meaux : à tous curés, confesseurs, supérieurs de communautés, et à tous prêtres de notre diocèse, SALUT ET BÉNÉDICTION EN NOTRE SEIGNEUR.

Touchés des périls de ceux qui *marchant*, comme dit David (1), *dans les grandes choses et dans des choses merveilleuses au-dessus d'eux*, recherchent dans l'oraison des sublimités que Dieu n'a point révélées, et que les saints ne connoissent pas : bien informés d'ailleurs que ces dangereuses manières de prier, introduites par quelques mystiques de nos jours, se répandoient insensiblement même dans notre diocèse, par un grand nombre de petits livres et écrits particuliers que la divine Providence a fait tomber entre nos mains : nous nous sommes sentis obligés à prévenir les suites

(1) *Ps.* CXXX. 1.

gereuses étoient enseignées : le saint nom de Dieu invoqué, nous nous sommes sentis pressés par la charité, en condamnant, comme nous faisons par ces présentes, cette doctrine réprouvée, de vous mettre en main des moyens pour en connoître les défenseurs, et pour les convaincre.

Pour les connoître, nous vous avertissons en notre Seigneur d'observer ceux qui affectent dans leurs discours des élévations extraordinaires, et de fausses sublimités dans leur oraison.

Premièrement, lorsque, sous prétexte d'honorer l'essence divine, ils excluent de la haute contemplation l'humanité sainte de notre Seigneur Jésus-Christ, comme si elle en étoit un empêchement ; encore qu'elle soit la voie donnée de Dieu même pour nous élever à lui : et non-seulement ils éloignent cette sainte humanité; mais encore les attributs divins, même ceux qui sont les fondemens les plus essentiels et les plus communs de notre foi, tels que sont la toute-puissance, la miséricorde, et la justice de Dieu. Ils éloignent par même raison les trois personnes divines; encore que nous leur soyons expressément et distinctement consacrés par notre baptême, dont on ne peut supprimer le souvenir explicite sans renoncer au nom de chrétien : de sorte qu'ils mettent la perfection de l'oraison chrétienne à s'élever au-dessus des idées qui appartiennent proprement au christianisme ; c'est-à-dire de celles de la Trinité et de l'Incarnation du Fils de Dieu.

Nous ne répétons qu'avec horreur cette parole

d'un faux mystique de nos jours, qui ose dire que Jésus-Christ selon son humanité étant la voie, on n'a plus besoin d'y retourner lorsqu'on est arrivé, et que la boue doit tomber quand les yeux de l'aveugle sont ouverts. Le prétexte dont on se sert pour éloigner l'humanité sainte de Jésus-Christ avec les attributs essentiels et personnels ; c'est que tout cela est compris dans la foi ou vue confuse, générale et indistincte de Dieu, sans songer que Jésus-Christ, qui a dit : *Vous croyez en Dieu*, ajoute tout de suite et en même temps, *croyez aussi en moi* (1) ; pour nous apprendre que la foi au médiateur doit être aussi explicite et aussi distincte que celle qu'on a en Dieu considéré en lui-même ; ce qu'il confirme par cette parole : *La vie éternelle est de vous connoître, vous qui êtes le vrai Dieu, et Jésus-Christ que vous avez envoyé* (2) ; et celle-ci de saint Paul : *Je ne connois qu'une seule chose, qui est Jésus-Christ, et Jésus-Christ crucifié* (3).

Un second effet de l'élévation affectée de ces nouveaux mystiques, est de marquer envers Dieu comme une fausse générosité et une espèce de désintéressement qui fait qu'on ne veut plus lui demander rien pour soi-même, pas même la rémission de ses péchés, l'avénement de son règne, et la grâce de persévérer dans le bien, d'opérer son salut ; non plus que lui rendre grâce de tous ses bienfaits : comme si ce n'étoit pas honorer Dieu d'une manière très-pure et très-éminente,

(1) *Joan.* XIV. 1. — (2) *Joan.* XVII. 3. — (3) *I. Cor.* II. 2.

que de reconnoître l'excellence de sa nature bienfaisante, ou que le salut du chrétien ne fût pas le grand ouvrage de Dieu, et la parfaite manifestation et consommation de sa gloire, que ses enfans ne peuvent assez désirer ni demander.

C'est encore un semblable effet de ces élévations outrées, de reconnoître dans cette vie une pureté et perfection, un rassasiement, un repos qui suspend toute opération, et une sorte de béatitude qui rend inutiles les désirs et les demandes; malgré l'état de foiblesse, et au milieu des péchés et des tentations qui font gémir tous les saints, tant qu'ils demeurent chargés de ce corps de mort.

Pour troisième moyen de connoître ces faux docteurs, nous vous donnons le nouveau langage qui fait consister la perfection à supprimer tous les actes, notamment ceux que le chrétien excite en lui-même avec le secours de la grâce prévenante: pour ne laisser aux prétendus parfaits qu'un seul acte produit une fois au commencement; qui dure ensuite sans interruption et sans besoin de le renouveler, jusqu'à la fin de la vie par un consentement qu'on nomme passif; au préjudice du libre arbitre et des actes qu'il doit produire par l'exprès commandement de Dieu. Pour les exclure, et tout ramener à ce prétendu acte unique, on emploie encore le terme de simplicité; comme si Dieu, qui nous a commandé d'être ses simples enfans, n'avoit pas en même temps commandé plusieurs actes très-distincts.

Cet acte, que ces nouveaux docteurs appellent

l'acte universel, qui selon eux comprenant excellemment et éminemment tous les autres, exempte de les produire, est un prodige nouveau parmi les chrétiens : on n'en trouve aucun vestige, aucun trait dans les livres sacrés ni dans la doctrine des saints : David ne le connoît pas, puisqu'il s'excite lui-même à former tant d'actes divers et réitérés en disant : *Mon ame, bénis le Seigneur : Seigneur, je vous aimerai : Mon ame, pourquoi es-tu triste? espère au Seigneur : Elève-toi ma langue : élève-toi, ma lyre* (1) : et le reste.

Jésus-Christ ignoroit aussi la perfection imaginaire de cet acte unique et universel, lorsqu'il oblige les plus parfaits à tant de demandes, notamment dans l'oraison dominicale. Aussi est-il vrai que les nouveaux mystiques, par une idée de perfection inconnue jusques ici aux chrétiens, renvoient les Psaumes de David, et même la sainte prière qui nous a été enseignée par notre Seigneur, aux degrés inférieurs de l'oraison, et les excluent des états les plus éminens.

Nous voyons aussi que David, comme les autres prophètes, bien éloigné de supprimer dans la prière les efforts du libre arbitre pour demeurer en pure attente de ce que Dieu voudra opérer en nous, prévient la face du Seigneur par la publication de ses louanges, secrètement prévenu du doux instinct de sa grâce, et il fait ce qu'il peut de son côté avec ce secours; ce qui lui fait dire ailleurs : *Votre serviteur a trouvé son cœur*

(1) *Ps.* CII, XVII, XLII, LVI, *etc.*

pour vous faire cette prière (1); et encore : *Seigneur, je rechercherai votre visage* (2); et enfin : *Ne cessez jamais de chercher la face de Dieu, et de vous tourner vers lui* (3).

Pour exclure tant d'actes commandés de Dieu, on se sert encore du mot de silence et d'anéantissement, dont on abuse pour induire la suppression de toute action et opération qu'on peut exciter avec la prévention de la grâce, ou qu'on peut même apercevoir dans son intérieur : ce qui ne tend à rien moins qu'à les étouffer tout-à-fait, et ôter en même temps toute attention aux dons de Dieu, sous prétexte de ne s'attacher qu'à lui seul, contre cette parole expresse de saint Paul : *Nous avons reçu un esprit qui vient de Dieu, pour connoître les choses que Dieu nous a données* (4). Nous ne voulons point parler ici des autres pernicieuses significations que quelques-uns donnent au mot de néant et d'anéantissement.

Vous aurez pour quatrième marque de cette doctrine outrée, les manières de parler dont on y use sur la mortification et sur l'application aux exercices particuliers des autres vertus, en les faisant regarder comme des pratiques vulgaires et au-dessus des parfaits; et la mortification en particulier comme chose qui met les sens en vigueur, loin de les amortir : contre les exemples des saints qui ont pratiqué les austérités comme un des moyens les plus efficaces pour abattre et humilier

(1) *II. Reg.* VII. 27. — (2) *Ps.* XXVI. 8. — (3) *Ps.* CIV. 4. — (4) *I. Cor.* II. 12.

l'esprit et le corps, et contre la parole expresse de saint Paul (1), qui *châtie son corps et réduit en servitude son corps*, le frappe, le flétrit, le tient sous le joug. Le même apôtre ne s'explique pas moins clairement sur l'exercice distinct et particulier des vertus ; et saint Pierre n'est pas moins exprès sur cette matière, lorsqu'il nous apprend l'enchaînement des vertus par ces paroles : *Donnez tous vos soins pour joindre à votre foi la vertu : à la vertu la science : à la science la tempérance : à la tempérance la patience : à la patience la piété : à la piété l'amour de vos frères : à l'amour de vos frères la charité* (2).

Enfin un cinquième effet de la doctrine que nous voulons vous faire connoître, est de ne louer communément que les oraisons extraordinaires : y attacher la perfection et la pureté : y attirer tout le monde avec peu de discernement, jusqu'aux enfans du plus bas âge : comme si on s'en pouvoit ouvrir l'entrée par de certaines méthodes qu'on propose comme faciles à tous les fidèles : ce qui fait aussi qu'on s'y ingère avec une témérité dont l'effet inévitable, principalement dans les communautés, est, sous prétexte de s'abandonner à l'esprit de Dieu, de ne faire que ce qu'on veut, avec mépris de la discipline et des confesseurs et supérieurs ordinaires, quelque éclairés qu'ils soient d'ailleurs ; pour chercher selon ses préventions et présomptions des guides qu'on croit plus experts.

(1) *I. Cor.* IX. 27. — (2) *II. Petr.* I. 5, 6, 7.

Nous omettons d'autres marques dont l'explication demanderoit un plus long discours. Celles-ci suffisent, et vous y trouverez comme cinq caractères sensibles qui vous aideront à connoître ceux dont nous voulons que vous observiez la conduite et évitiez les raffinemens. Mais pour vous faciliter le moyen de les convaincre, il faut vous avertir, avant toutes choses, de prendre garde de n'entamer pas la véritable spiritualité en attaquant la fausse qui fait semblant de l'imiter : à quoi nous ne voyons rien de plus utile que de vous mettre devant les yeux quelques vérités fondamentales de la religion, ordonnées à cette fin dans les articles suivans, que nous avons digérés avec une longue et mûre délibération, et avec tous les sages avis que nous vous avons déjà marqués : en apposant à chacun pour votre soulagement et plus grande facilité les qualifications convenables.

ARTICLES

SUR LES ÉTATS D'ORAISON (*).

I.

Tout chrétien en tout état, quoique non à tout moment, est obligé de conserver l'exercice de la foi, de l'espérance et de la charité, et d'en produire des actes comme de trois vertus distinguées.

(*) Ces xxxiv Articles furent délibérés à Issy, et signés par M. de Meaux, M. de Châlons aujourd'hui M. de Paris, M. de Cambray, et M. Tronson.

II.

Tout chrétien est obligé d'avoir la foi explicite en Dieu tout-puissant, créateur du ciel et de la terre, rémunérateur de ceux qui le cherchent, et en ses autres attributs également révélés; et à faire des actes de cette foi en tout état, quoique non à tout moment.

III.

Tout chrétien est pareillement obligé à la foi explicite en Dieu, Père, Fils, et Saint-Esprit, et à faire des actes de cette foi en tout état, quoique non à tout moment.

IV.

Tout chrétien est de même obligé à la foi explicite en Jésus-Christ Dieu et homme, comme médiateur, sans lequel on ne peut approcher de Dieu, et à faire des actes de cette foi en tout état, quoique non à tout moment.

V.

Tout chrétien en tout état, quoique non à tout moment, est obligé de vouloir, désirer et demander explicitement son salut éternel, comme chose que Dieu veut, et qu'il veut que nous voulions pour sa gloire.

VI.

Dieu veut que tout chrétien en tout état, quoique non à tout moment, lui demande ex-

pressément la rémission de ses péchés, la grâce de n'en plus commettre, la persévérance dans le bien, l'augmentation des vertus, et toute autre chose requise pour le salut éternel.

VII.

En tout état le chrétien a la concupiscence à combattre, quoique non toujours également; ce qui l'oblige en tout état, quoique non à tout moment, à demander force contre les tentations.

VIII.

Toutes ces propositions sont de la foi catholique, expressément contenues dans le Symbole des apôtres et dans l'Oraison dominicale, qui est la prière commune et journalière de tous les enfans de Dieu : ou même expressément définies par l'Eglise, comme celle de la demande de la rémission des péchés et du don de persévérance, et celle du combat de la convoitise, dans les conciles de Carthage, d'Orange et de Trente : ainsi les propositions contraires sont formellement hérétiques.

IX.

Il n'est pas permis à un chrétien d'être indifférent pour son salut, ni pour les choses qui y ont rapport : la sainte indifférence chrétienne regarde les événemens de cette vie (à la réserve du péché) et la dispensation des consolations ou sécheresses spirituelles.

X.

Les actes mentionnés ci-dessus ne dérogent point à la plus grande perfection du christianisme, et ne cessent pas d'être parfaits pour être aperçus, pourvu qu'on en rende grâces à Dieu, et qu'on les rapporte à sa gloire.

XI.

Il n'est pas permis au chrétien d'attendre que Dieu lui inspire ces actes par voie et inspiration particulière; et il n'a besoin pour s'y exciter que de la foi qui lui fait connoître la volonté de Dieu signifiée et déclarée par ses commandemens, et des exemples des saints, en supposant toujours le secours de la grâce excitante et prévenante. Les trois dernières propositions sont des suites manifestes des précédentes, et les contraires sont téméraires et erronées.

XII.

Par les actes d'obligation ci-dessus marqués, on ne doit pas entendre toujours des actes méthodiques et arrangés; encore moins des actes réduits en formules et sous certaines paroles, ou des actes inquiets et empressés: mais des actes sincèrement formés dans le cœur, avec toute la sainte douceur et tranquillité qu'inspire l'esprit de Dieu.

XIII.

Dans la vie et dans l'oraison la plus parfaite,

tous ces actes sont unis dans la seule charité, en tant qu'elle anime toutes les vertus, et en commande l'exercice, selon ce que dit saint Paul : *La charité souffre tout, elle croit tout, elle espère tout, elle soutient tout.* On en peut dire autant des autres actes du chrétien, dont elle règle et prescrit les exercices distincts, quoiqu'ils ne soient pas toujours sensiblement et distinctement aperçus.

XIV.

Le désir qu'on voit dans les saints, comme dans saint Paul et dans les autres, de leur salut éternel et parfaite rédemption, n'est pas seulement un désir ou appétit indélibéré, mais, comme l'appelle le même saint Paul, une bonne volonté que nous devons former et opérer librement en nous avec le secours de la grâce, comme parfaitement conforme à la volonté de Dieu. Cette proposition est clairement révélée, et la contraire est hérétique.

XV.

C'est pareillement une volonté conforme à celle de Dieu, et absolument nécessaire en tout état, quoique non à tout moment, de vouloir ne pécher pas; et non-seulement de condamner le péché, mais encore de regretter de l'avoir commis, et de vouloir qu'il soit détruit en nous par le pardon.

XVI.

Les réflexions sur soi-même, sur ses actes, et sur les dons qu'on a reçus, qu'on voit partout pratiquées

pratiquées par les prophètes et par les apôtres pour rendre grâces à Dieu de ses bienfaits, et pour autres fins semblables, sont proposées pour exemples à tous les fidèles, même aux plus parfaits ; et la doctrine qui les en éloigne est erronée et approche de l'hérésie.

XVII.

Il n'y a de réflexions mauvaises et dangereuses, que celles où l'on fait des retours sur ses actions et sur les dons qu'on a reçus, pour repaître son amour-propre, se chercher un appui humain, ou s'occuper trop de soi-même.

XVIII.

Les mortifications conviennent à tout état du christianisme, et y sont souvent nécessaires : et en éloigner les fidèles, sous prétexte de perfection, c'est condamner ouvertement saint Paul, et présupposer une doctrine erronée et hérétique.

XIX.

L'oraison perpétuelle ne consiste pas dans un acte perpétuel et unique qu'on suppose sans interruption, et qui aussi ne doive jamais se réitérer; mais dans une disposition et préparation habituelle et perpétuelle à ne rien faire qui déplaise à Dieu, et à faire tout pour lui plaire. La proposition contraire, qui excluroit en quelque état que ce fût, même parfait, toute pluralité et succession d'actes, seroit erronée et opposée à la tradition de tous les saints.

XX.

Il n'y a point de traditions apostoliques que celles qui sont reconnues par toute l'Eglise, et dont l'autorité est décidée par le concile de Trente : la proposition contraire est erronée, et les prétendues traditions apostoliques secrètes seroient un piége pour les fidèles, et un moyen d'introduire toute sorte de mauvaises doctrines.

XXI.

L'oraison de simple présence de Dieu, ou de remise et de quiétude, et les autres oraisons extraordinaires, même passives, approuvées par saint François de Sales et les autres spirituels reçus dans toute l'Eglise, ne peuvent être rejetées ni tenues pour suspectes sans une insigne témérité; et elles n'empêchent pas qu'on ne demeure toujours disposé à produire en temps convenable tous les actes ci-dessus marqués : les réduire en actes implicites ou éminens en faveur des plus parfaits, sous prétexte que l'amour de Dieu les renferme tous d'une certaine manière, c'est en éluder l'obligation, et en détruire la distinction qui est révélée de Dieu.

XXII.

Sans ces oraisons extraordinaires on peut devenir un très-grand saint, et atteindre à la perfection du christianisme.

XXIII.

Réduire l'état intérieur et la purification de

l'ame à ces oraisons extraordinaires, c'est une erreur manifeste.

XXIV.

C'en est une également dangereuse, d'exclure de l'état de contemplation, les attributs, les trois personnes divines et les mystères du Fils de Dieu incarné, surtout celui de la croix et celui de la résurrection ; et toutes les choses qui ne sont vues que par la foi sont l'objet du chrétien contemplatif.

XXV.

Il n'est pas permis à un chrétien, sous prétexte d'oraison passive ou autre extraordinaire, d'attendre dans la conduite de la vie, tant au spirituel qu'au temporel, que Dieu le détermine à chaque action par voie et inspiration particulière : et le contraire induit à tenter Dieu, à illusion et à nonchalance.

XXVI.

Hors le cas et les momens d'inspiration prophétique ou extraordinaire, la véritable soumission que toute ame chrétienne même parfaite doit à Dieu, est de se servir des lumières naturelles et surnaturelles qu'elle en reçoit et des règles de la prudence chrétienne, en présupposant toujours que Dieu dirige tout par sa providence, et qu'il est auteur de tout bon conseil.

XXVII.

On ne doit point attacher le don de prophétie, et encore moins l'état apostolique, à un certain

état de perfection et d'oraison ; et les y attacher, c'est induire à illusion, témérité et erreur.

XXVIII.

Les voies extraordinaires avec les marques qu'en ont données les spirituels approuvés, selon eux-mêmes, sont très-rares, et sont sujettes à l'examen des évêques, supérieurs ecclésiastiques et docteurs, qui doivent en juger, non tant selon les expériences que selon les règles immuables de l'Ecriture et de la tradition ; enseigner et pratiquer le contraire, est secouer le joug de l'obéissance qu'on doit à l'Eglise.

XXIX.

S'il y a ou s'il y a eu en quelque endroit de la terre, un très-petit nombre d'ames d'élite, que Dieu, par des préventions extraordinaires et particulières qui lui sont connues, meuve à chaque instant de telle manière à tous actes essentiels au christianisme et aux autres bonnes œuvres, qu'il ne soit pas nécessaire de leur rien prescrire pour s'y exciter, nous le laissons au jugement de Dieu ; et sans avouer de pareils états, nous disons seulement, dans la pratique, qu'il n'y a rien de si dangereux ni de si sujet à illusion que de conduire les ames comme si elles y étoient arrivées, et qu'en tout cas ce n'est point dans ces préventions que consiste la perfection du christianisme.

XXX.

Dans tous les articles susdits, en ce qui regarde

la concupiscence, les imperfections, et principalement le péché; pour l'honneur de notre Seigneur, nous n'entendons pas comprendre la très-sainte Vierge sa mère.

XXXI.

Pour les ames que Dieu tient dans les épreuves, Job, qui en est le modèle, leur apprend à profiter du rayon qui revient par intervalles, pour produire les actes les plus excellens de foi, d'espérance et d'amour. Les spirituels leur enseignent à les trouver dans la cime et plus haute partie de l'esprit. Il ne faut donc pas leur permettre d'acquiescer à leur désespoir et damnation apparente, mais avec saint François de Sales les assurer que Dieu ne les abandonnera pas.

XXXII.

Il faut bien en tout état, principalement en ceux-ci, adorer la justice vengeresse de Dieu, mais non souhaiter jamais qu'elle s'exerce sur nous en toute rigueur, puisque même l'un des effets de cette rigueur est de nous priver de l'amour. L'abandon du chrétien est de rejeter en Dieu toute son inquiétude, mettre en sa bonté l'espérance de son salut, et comme l'enseigne saint Augustin après saint Cyprien, lui donner tout : *Ut totum detur Deo.*

XXXIII.

On peut aussi inspirer aux ames peinées et vraiment humbles une soumission et consentement à la volonté de Dieu, quand même par une très-

fausse supposition, au lieu des biens éternels qu'il a promis aux ames justes, il les tiendroit par son bon plaisir dans des tourmens éternels, sans néanmoins qu'elles soient privées de sa grâce et de son amour : qui est un acte d'abandon parfait et d'un amour pur pratiqué par des saints, et qui le peut être utilement avec une grâce très-particulière de Dieu par les ames vraiment parfaites : sans déroger à l'obligation des autres actes ci-dessus marqués, qui sont essentiels au christianisme.

XXXIV.

Au surplus, il est certain que les commençans et les parfaits doivent être conduits chacun selon sa voie par des règles différentes, et que les derniers entendent plus hautement et plus à fond les vérités chrétiennes.

Si vous pesez avec attention chacun des articles précédens, vous trouverez que, selon les règles de la plus commune théologie, il n'est pas permis de s'en éloigner, et qu'on ne le peut sans scandaliser toute l'Eglise.

Nous croyons aussi que ceux d'entre vous, qui méditeront et étudieront ces articles, avec la grâce de Dieu y trouveront un corps de doctrine qui ne laissera aucun lieu à celle des nouveaux mystiques : sans donner atteinte à celle des docteurs approuvés dont ils tâchent de se couvrir : et de peur qu'on ne les confonde, nous vous nommons expressément, parmi les livres suspects et condamnés, ceux-ci comme plus connus : La

GUIDE SPIRITUELLE de Michel de Molinos : LA PRATIQUE FACILE POUR ÉLEVER L'AME A LA CONTEMPLATION, par François Malaval : LE MOYEN COURT ET FACILE DE FAIRE ORAISON : LA RÈGLE DES ASSOCIÉS A L'ENFANT JÉSUS : LE CANTIQUE DES CANTIQUES DE SALOMON, INTERPRÉTÉ SELON LES SENS MYSTIQUES ET LA VRAIE REPRÉSENTATION DES ÉTATS INTÉRIEURS : avec un livre latin intitulé, ORATIONIS MENTALIS ANALYSIS, etc. *per patrem Dom Franciscum la Combe, Tononensem?* lesquels livres déjà notés par diverses censures, nous condamnons d'abondant comme contenant une mauvaise doctrine, et toutes ou les principales propositions ci-dessus par nous condamnées dans les articles susdits, sans approbation des autres livres. Nous défendons très-expressément la lecture de ces livres à tous ceux qui sont commis à notre conduite, sous toutes les peines de droit ; et ordonnons sous les mêmes peines qu'ils seront remis entre nos mains, ou de nos vicaires généraux, ou des curés, pour nous les remettre, aussi bien que les écrits particuliers qui se répandent secrètement en faveur de ces nouveautés.

Pour déraciner tout le doute qui pourroit rester sur cette matière, avec la grâce de Dieu nous prendrons soin de vous procurer le plutôt qu'il sera possible une instruction plus ample, où paroîtra l'application avec les preuves des susdits articles, encore qu'ils se soutiennent assez par eux-mêmes : et ensemble les principes solides de l'oraison chrétienne selon l'Ecriture sainte et la tradition des Pères : enfin en suivant les règles et

les pratiques des saints docteurs, nous tâcherons de donner des bornes à la théologie peu correcte, et aux expressions et exagérations irrégulières de certains mystiques inconsidérés ou même présomptueux ; lesquelles nous pouvons ranger avec les *profanes nouveautés de langage*, que saint Paul défend (1).

Nous avons évité exprès de vous parler dans cette Instruction de certaines propositions dont les oreilles chrétiennes sont trop offensées : Nous nous réservons à les noter si l'extrême nécessité le demande ; ensemble à vous instruire sur toutes les autres propositions qui seront jugées nécessaires pour l'entière extinction de ces erreurs.

Mandons et ordonnons à tous curés, vicaires, et prédicateurs, de publier dans leurs prônes et prédications notre présente Ordonnance et Instruction, aussitôt qu'elle leur sera adressée : Nous ordonnons pareillement qu'elle sera envoyée à toutes les communautés, afin que tout le monde veille contre ceux qui sous prétexte de piété et de perfection introduiroient insensiblement un nouvel Evangile.

Donné à Meaux, en notre palais épiscopal, le samedi seizième jour d'avril mil six cent quatre-vingt-quinze.

Signé † J. BÉNIGNE, Evêque de Meaux.

Et plus bas :

Par le commandement de mondit Seigneur,

Royer.

(1) *I. Tim.* VI. 20.

INSTRUCTION

SUR

LES ÉTATS D'ORAISON,

OÙ SONT EXPOSÉES LES ERREURS DES FAUX MYSTIQUES
DE NOS JOURS.

PRÉFACE,

OÙ L'ON POSE LES FONDEMENS, ET L'ON EXPLIQUE LE DESSEIN DE CET OUVRAGE.

I. Dessein en général de cet ouvrage.

Si l'on croyoit, en lisant le titre de ce livre, que je voulusse y donner des règles pour tous les états d'oraison, ou des moyens pour y arriver et s'y bien conduire, on m'attribueroit un dessein trop vaste, et qui aussi est bien éloigné de ma pensée. Il faut se souvenir de l'occasion qui m'a engagé à traiter cette matière dans une Ordonnance et Instruction pastorale, et qui m'a fait promettre un traité plus ample sur un sujet si important. J'ai voulu exposer les excès de ceux qui abusent de l'oraison, pour jeter les ames, sous prétexte de perfection, dans des sentimens et dans des pratiques contraires à l'Evangile, et dans une cessation de plusieurs actes expressément commandés de Dieu et essentiels à la piété. Je les ai marqués dans l'Instruction pastorale autant que la brièveté d'un discours de cette nature le pouvoit permettre, et il s'agit maintenant de les expliquer plus à fond.

Il faudra aussi faire voir que les erreurs que l'on entreprend de combattre ne sont pas des erreurs imaginaires, mais qu'elles sont véritable-

ment contenues dans un grand nombre de livres qu'on trouve entre les mains de tout le monde, et qu'on lit d'autant plus qu'ils sont ordinairement fort petits.

Dans un temps où chacun se mêle de dogmatiser sur l'oraison, et où il n'y a presque point de directeur qui n'entreprenne d'en donner des règles par son propre esprit à ses pénitens et à ses pénitentes, celui qui doit traiter un si grand sujet, et que l'obligation de son ministère jointe aux besoins de l'Eglise obligent à s'expliquer sur cette matière, doit aussi, avant toutes choses, demander à Dieu son esprit de discernement et d'intelligence pour démêler le vrai d'avec le faux, et le certain ou le sûr d'avec le suspect et le dangereux. C'est ce que j'ai tâché de faire en toute simplicité, et je me confie en notre Seigneur, qu'il aura reçu mes vœux dans son sanctuaire.

II. Fausse règle de Molinos et de ses sectateurs qui veulent tout rapporter à l'expérience.

Je me suis du moins proposé la règle sûre et invariable pour juger de toutes ces choses, qui est l'Ecriture sainte et la tradition. Molinos et ses sectateurs voudroient qu'on renvoyât tout à l'expérience; et pour laisser un champ libre à leurs imaginations ils décrient la science et les savans. « Ces savans scholastiques, disent-ils (1), ne sa-
» vent ce que c'est que se perdre en Dieu » : on fait accroire aux théologiens « qu'ils condamnent
» la science mystique, parce qu'ils n'y connoissent
» rien » : et on donne pour « règle sans exception,
» qu'il en faut savoir la pratique avant la théorie,

(1) *Guid. Spir. l.* III, *ch.* XVII, XVIII.

» et en ressentir les effets par la contemplation » surnaturelle », avant que de prononcer dessus. Parmi les soixante-huit propositions de cet auteur, condamnées par la bulle d'Innocent XI d'heureuse mémoire, une des plus remarquables est la LXIV.e où il dit que « les théologiens sont moins » disposés à la contemplation que les ignorans, » parce qu'ils ont moins de foi, moins d'humilité, » moins de soin de leur salut; et qu'ils ont la tête » remplie de fantômes, d'espèces, d'opinions et de » spéculations qui ferment l'entrée à la véritable » lumière » : de là on conclut « qu'ils ne sont pas » propres à juger de telles matières, et que la » contemplation ne reçoit point d'autres juges » que les contemplatifs ». C'étoit la troisième des dix-neuf propositions qu'on envoya de Rome aux évêques pour les mettre en garde *contre les nouveaux contemplatifs*. Et c'est encore à présent ce qu'ils ont sans cesse à la bouche pour éluder les censures dont on les flétrit de tous côtés.

III. Observation de Gerson sur ceux qui renvoient tout à l'expérience : quelles sont les expériences sur lesquelles il se faut fonder.

Gerson, que nos pères ont justement appelé docteur très-chrétien tant à cause de sa piété, que pour avoir été en son temps la lumière de ce royaume, remarquoit dès-lors qu'un des artifices de ceux qui veulent se donner toute liberté d'enseigner ce qu'il leur plaît sur une matière si cachée et si délicate, est d'en appeler toujours aux expériences (1). Ils se proposent certaines personnes

(1) *Epist. ad fratr. Barth. Carthus. et Lib. de Dist. verar. vis. à falsis. Cont. epist. Jo. de Schoen. Edit. Ant.* 1706, *tom.* 1, *col.* 43, 59, 78.

connues ou inconnues, qu'ils prétendent guidées de Dieu d'une façon particulière, et avec cette fragile autorité ils récusent tous les juges qui ne leur sont pas favorables, sous prétexte qu'ils ne sont pas expérimentés : ce qui ne tend à rien moins qu'à rendre ces nouveaux docteurs indépendans des censures et des jugemens de l'Eglise; parce qu'on ne saura jamais qui sont ces juges expérimentés dont il faudra suivre les sentimens, ni si les docteurs, les évêques ou les pasteurs ordinaires sont certainement de ce nombre. Mais il est clair, indépendamment de ces prétendues expériences, qu'il y a des règles certaines dans l'Eglise pour juger des bonnes et mauvaises oraisons, et que toutes les expériences qui y sont contraires sont des illusions. On ne peut douter que les prophètes et les apôtres que Dieu nous a donnés pour docteurs, n'aient été très-instruits et très-expérimentés dans ses voies : les saints Pères, qui les ont suivis et nous en ont expliqué la sainte doctrine, ont pris leur esprit; et animés de la même grâce, ils nous ont laissé des traditions infaillibles sur cette matière comme sur toutes les autres qui regardent la religion. Voilà les expériences solennelles et authentiques sur lesquelles il se faut fonder, et non pas sur les expériences particulières qu'il est difficile ni d'attribuer ni de contester à personne par des principes certains.

IV. Suite des observations

Ce même docteur, pour réfuter ceux qui prétendoient que ces matières de l'oraison ne de-

voient point être *portées à l'école*, mais seulement traitées *par les hommes expérimentés dans cette pratique* (1), découvre les illusions où tombent ceux qui donnent pour toute raison « leurs » expériences, et qui transportés par des affec- » tions déréglées envers les vertus, et par des » idées indiscrètes de l'amour de Dieu, ont un » zèle qui n'est pas selon la science ». Il se trouve, ajoute-t-il, parmi eux « des femmes d'une in- » croyable subtilité (2) », dont les écrits quelquefois « contiennent de très-bonnes choses; mais » leur orgueil et la véhémence de leur excessive » passion leur persuadant qu'elles jouissent de » Dieu dès cette vie, elles disent des choses sur » cette bienheureuse vision, que rien n'auroit » égalées, si elles les avoient appliquées à la vie » future ». Je rapporte ces passages pour montrer jusqu'où peut aller l'esprit de séduction, et ensemble comme sous le nom de l'amour divin il s'introduit des excès qui détruisent la piété. C'est de là, dit ce pieux docteur, *que sont nés les béguards et les béguines*, dont on connoît les énormes excès; mais Gerson les attaque ici par leur bel endroit, je veux dire par la trompeuse apparence de leur spécieux commencement, et il attaque en même temps les « autres semblables fo- » lies d'amans insensés que la science ne guide » pas : *insanias amantium, imò et amentium,* » *quia non secundùm scientiam* » : d'où il con-

du même Gerson.

(1) *Ep. Jo. de Schoen. et resp. Gers. ibid. Lib. de Dist. verar. vis. à falsis, etc.* — (2) *Ibid. col.* 55.

clut qu'il en falloit croire *les doctes théologiens* qui savoient les règles, plutôt que *les dévots* qui se glorifient de leur expérience.

V. Preuve par le concile de Vienne.

C'est aussi ce qu'on pratiqua dans le concile de Vienne contre ces faux contemplatifs. A les entendre, ils étoient élevés à la plus sublime oraison, passifs sous la main de Dieu, transportés par un amour extatique, et toujours mus par des impulsions et impressions divines. Mais encore qu'ils ne cessassent d'alléguer leurs expériences, on ne les écouta pas; et malgré ces épreuves tant vantées, qu'on prit pour des tromperies du malin esprit, et en tout cas pour de vains transports d'une imagination échauffée, ils furent frappés d'un anathême éternel, dont ils furent plutôt abattus que convertis : laissant au monde un exemple des aveugles et opiniâtres engagemens où l'on entre, en préférant des expériences particulières et souvent trompeuses à la règle invariable de la tradition.

VI. Sentiment de sainte Thérèse, qui préfère la science à l'expérience : et les raisons dont elle s'appuie.

C'est par la même raison que sainte Thérèse a désiré à la vérité de trouver dans les directeurs la science et l'expérience, s'il se peut, unies ensemble; mais faute ou de l'un ou de l'autre, elle a préféré *le savant à celui qui n'est que spirituel* (1). Ce passage n'est ignoré de personne; mais on n'a peut-être pas assez réfléchi sur les raisons de cette sainte : l'une est que *l'homme d'oraison* renfermé dans son expérience, « s'il ne marche

(1) *Chât.* 6.e *dem. chap.* VIII.

» pas

» pas dans votre voie, comme il en sera surpris » (par le défaut de science) il ne manquera pas » de la condamner » : ce que les hommes savans et bien instruits de la règle ne feront pas : « l'au- » tre, que la connoissance que leur science leur » donne d'autres choses non moins admirables re- » çues dans l'Eglise, leur fait ajouter foi à celles » que vous leur raconterez (de votre intérieur) » quoiqu'elles ne leur soient pas encore con- » nues (1) ».

Ainsi ce qu'on n'aura point expérimenté en soi-même, on le sentira dans les autres ou dans des cas approchans. La sainte n'y met qu'une condition, qui est que ces savans que l'on consulte *soient gens de bien :* parce qu'alors en joignant ensemble la science et la vertu, ils seront *de ces spirituels*, au sens de saint Paul (2), *qui jugent de toutes choses*, sans que pour cela il soit nécessaire qu'ils soient arrivés à ces hautes spiritualités de ceux qu'on appelle les grands directeurs : car on voit que le saint apôtre dit bien, *que le spirituel*, dont il parle, *juge de tout;* mais non pas qu'il ait tout expérimenté par lui-même, ni que, pour juger de chaque manière d'oraison, il faille qu'il y ait passé : autrement il faudroit aussi avoir éprouvé les extases pour en porter un jugement droit et discerner les bonnes d'avec les mauvaises, *et le spirituel, qui juge de tout*, seroit uniquement celui qui auroit expérimenté toutes

(1) *Chât.* 5.e *dem. chap.* I. 733. — (2) *I. Cor.* II. 15.

les oraisons extraordinaires : ce qui bien assurément n'est pas véritable.

Ces directeurs renommés dont on vante les expériences, et qui ne doutent de rien, ignorent-ils que Dieu dont le bras s'étend au-delà de toutes leurs épreuves, auxquelles, comme sainte Thérèse vient de nous le dire, ils veulent réduire les ames, les jette bien loin à l'écart, et se plaît à les dérouter : en sorte que leurs expériences, qu'ils prenoient pour guide, ne serviront souvent qu'à les confondre ? pendant que les savans hommes bien instruits des règles, pourvu seulement qu'ils soient humbles, et que leur cœur soit droit avec Dieu, sauront bien quand il faudra ne pas juger, et jugeront aussi quand il le faudra, avec d'autant plus de sûreté, « que Dieu, dit » sainte Thérèse (1), les ayant choisis pour être » des lumières de son Eglise, ils ont cet avantage » par-dessus les autres, que quand on leur pro- » pose quelques vérités, il les dispose à les rece- » voir » : de sorte qu'en les suivant, ce n'est pas sur eux, mais sur Dieu seul qu'on s'appuie. Il ne faut pas oublier que la sainte ajoute, *qu'elle en peut bien parler par expérience :* et puisque c'est à l'expérience qu'on voudroit tout rapporter, on en peut croire la sienne.

VII. Comment Dieu cache aux ames simples

C'est donc, pour ainsi parler, l'expérience elle-même qui empêche de tout donner à l'expérience : mais pour pénétrer au fond de cette matière,

(1) *Chât.* 5.e *dem. chap.* 1. 733.

voici en dernier lieu une autre sorte d'expérience marquée par cette sainte. C'est qu'on est contemplatif, sans le penser être : le dirai-je ? on est expérimenté sans le savoir : « Je sais, dit sainte » Thérèse (1), une personne qui n'ayant jamais » pu faire d'autre oraison que la vocale, possé- » doit toutes les autres, et quand elle vouloit » prier d'une autre manière, son esprit s'égaroit » de telle sorte qu'elle ne se pouvoit souffrir elle- » même : mais plût à Dieu que nos oraisons men- » tales fussent semblables à l'oraison vocale qu'elle » faisoit. Un jour, continue la sainte, elle me » vint trouver fort affligée de ce que ne pouvant » faire une oraison mentale ni s'appliquer à la » contemplation, elle se trouvoit réduite à faire » souvent quelques oraisons vocales ». A la fin pourtant il se trouva qu'elle étoit, sans y avoir seulement songé, dans la plus sublime contemplation. Ce sont les secrets, et pour ainsi dire les jeux merveilleux de la sagesse éternelle, qui cache aux ames ce qu'elle leur donne, et qui leur fait rechercher la contemplation pendant qu'elles la possèdent : les gens savans sont soumis comme les autres à ces conduites cachées : Dieu les fait petits autant qu'il lui plaît, et ils ne trouvent en eux qu'ignorance et aveuglement. Par ces admirables ressorts de la divine sagesse, un bon et simple docteur, qui ne croira pas savoir prier autrement que le commun des fidèles, sans faire le grand

ples leur oraison : et comment l'étude peut devenir une contemplation éminente.

(1) *Chem. de perf. ch.* III.

directeur ni parler de son oraison ou raconter les expériences que les autres vantent, vous dira en simplicité ce que Dieu demande de vous : son étude, qui, selon la règle de saint Augustin, n'est qu'une attention à la lumière éternelle, et un saint attachement de son cœur à celui qui est la vérité même, est une sorte de contemplation : quand il parlera de l'oraison il croira parler du don d'autrui plutôt que du sien : plus ses épreuves lui paroissent foibles, ou plutôt, moins il les connoît et moins il y songe, plus il se met en état de profiter de celles des autres ; et en se laissant lui-même pour ce qu'il est aux yeux de Dieu, il annoncera la doctrine que les Ecritures apostoliques, et la tradition des saints lui auront apprise.

VIII. Comment l'expérience est subordonnée à la science théologique.

Qu'on ne croie pas toutefois que je rejette le secours de l'expérience : ce seroit manquer de sens et de raison : mais je dis que l'expérience, qui peut bien régler certaines choses, est subordonnée dans son tout à la science théologique, qui consulte la tradition et qui possède les principes. C'est ici une vérité constante et inébranlable qu'on ne peut nier sans erreur : le contraire, comme on a vu, est un moyen indirect de se soustraire au jugement de la saine théologie, et en général à l'autorité des jugemens ecclésiastiques.

IX. Division de cet ouvrage en cinq traités principaux.

Appuyé sur ces solides fondemens, j'entrerai avec confiance dans cette matière, et pour y procéder avec ordre, je diviserai cet ouvrage en cinq traités. Je proposerai dans le premier, qui est

celui-ci, les faux principes des mystiques de nos jours et leur mauvaise théologie, avec une juste censure de leurs erreurs. Pour les réfuter plus à fond, le second traité fera voir les principes communs de l'oraison chrétienne. Le troisième exposera par les mêmes règles les principes des oraisons extraordinaires, dont Dieu favorise quelques-uns de ses serviteurs. Les épreuves et les exercices feront le sujet du quatrième. Enfin, je concluerai cet ouvrage en expliquant les sentimens et les locutions des saints docteurs dont les faux mystiques ont abusé, et partout je tâcherai d'empêcher que l'abus qu'ils en auront fait, ne fasse perdre le goût de la vérité. J'espère que par ce moyen le pieux lecteur n'aura rien à désirer sur cette matière : les erreurs seront découvertes : ceux qui manquent moins par malice que par imprudence se réjouiront d'être redressés : les ames simples et encore infirmes seront attirées à l'oraison, et celles qui y sont déjà exercées craindront moins de se livrer aux attraits divins. Dieu sait que ce n'est pas de moi-même, mais de la doctrine des saints et de la force de la vérité que j'espère ces avantages.

X. Difficultés de cette matière.

Quoique mon dessein principal soit de répandre dans tous les cœurs les doux attraits de la parfaite oraison, néanmoins en divers endroits et surtout lorsqu'il s'agira de l'oraison qu'on nomme passive, je ne pourrai éviter l'abstraction et la sécheresse, qui, dans un sujet si sublime et si délicat, accompagnent nécessairement les défini-

tions et les résolutions précises. D'ailleurs, il faudra entrer dans des matières que le monde ne goûte guère, et dont souvent il fait le sujet de ses railleries. On y traite ordinairement les contemplatifs de cerveaux foibles et blessés; les ravissemens, les extases, et les saintes délicatesses de l'amour divin, de songes et de creuses visions. L'homme animal, comme dit saint Paul (1), qui ne veut ni ne peut entendre les merveilles de Dieu, s'en scandalise : ces admirables opérations du Saint-Esprit dans les ames, ces bienheureuses communications et cette douce familiarité de la sagesse éternelle, qui fait ses délices de converser avec les hommes, sont un secret inconnu, dont chacun veut raisonner à sa fantaisie. Parmi tant de différentes pensées qui se forment sur ce sujet dans tous les esprits, comment empêcherai-je la profanation du mystère de la piété, que le monde ne veut pas goûter? Dieu le sait, et il sait encore l'usage que je dois faire des contradictions ou secrètes ou déclarées qu'on trouve sur son chemin, dans une matière où tout le monde se croit maître, et où l'on ne voit que trop que les esprits prévenus se passionnent d'une étrange sorte pour leurs sentimens. Mais qu'importent ces oppositions à qui cherche la vérité? Dieu connoît ceux à qui il veut parler : il sait les trouver, et sait, malgré tous les obstacles, faire dans leurs cœurs, par nos foibles discours, les im-

(1) *I. Cor.* II. 14.

pressions qu'il a résolues. Son œuvre dont une partie et peut-être la principale, du moins la fondamentale, est de découvrir les erreurs, s'accomplit avec patience, et souvent s'avance davantage par les contradictions de ceux qui s'y opposent, que par les applaudissemens de ceux qui l'approuvent. Marchons donc avec confiance, et n'épargnons rien pour prévenir le venin d'une doctrine qui ne cherche qu'à s'établir insensiblement sous couleur de piété. Plusieurs seront étonnés de la nécessité où je me suis mis d'exposer le sentiment de quelques pieux contemplatifs des derniers temps, dans la doctrine desquels le public s'intéresse peu, et que souvent il ne connoît guère : on me dira qu'après avoir établi la vérité révélée par l'Ecriture et par les Pères, je devois présupposer que ces spirituels s'y sont conformés, en tout cas qu'ils ont dû le faire ; ainsi que je pouvois m'épargner le soin d'examiner leurs pensées, auxquelles aussi bien on ne se croit pas obligé de déférer beaucoup. Je ne sais que dire à cette objection, si ce n'est que la charité m'a inspiré un dessein plus étendu, et que je me suis proposé de ne laisser aucun refuge à ceux qui n'épargnent rien pour trouver des approbateurs à leurs nouveautés. Qu'on souffre donc ma diligence, peut-être excessive : l'affaire est plus importante que ne le peuvent penser ceux qui n'en sont pas tout-à-fait instruits : et avant que de passer outre, j'en reviens à fléchir mes genoux devant Dieu Père de notre Seigneur Jésus-Christ, pour lui demander

non-seulement la netteté et la précision, mais encore la simplicité et l'onction de sa grâce, dans un ouvrage où il s'agit de parler au cœur plutôt qu'à l'esprit.

APPROBATION

DE MONSEIGNEUR L'ARCHEVÊQUE DE PARIS.

L'EXPÉRIENCE nous apprend, aussi bien que l'Ecriture, que le démon a ses profondeurs comme Dieu, mais qu'elles sont d'une nature bien différente. Les conseils de Dieu étant conduits par une sagesse toute sainte et toute puissante, tendent toujours à tirer le bien du mal même, au lieu que les artifices du démon ne vont qu'à tourner le bien en mal: lorsqu'il ne peut éloigner les ames du bien où la grâce les attire, il en fait un mal par le poison qu'il y répand. C'est ce qu'il fait sur la matière de l'oraison depuis quelques années surtout. Comme il sait que la prière est le grand moyen de le désarmer, et de tout obtenir de Dieu; ou il en dégoûte entièrement par le mépris qu'il en inspire aux enfans du siècle, et par les vaines craintes qu'il donne aux ames timides; ou il la corrompt par l'illusion. Il y a fait tomber plusieurs personnes, qui faute d'humilité ont donné dans le piége; l'orgueil les a séduites, et leur a fait enseigner une nouvelle spiritualité que les saints n'ont point connue; elles se sont flattées de pouvoir, par des méthodes de leur invention, rendre faciles et communs à tout le monde, les dons les plus précieux et les plus rares que le Saint-Esprit n'accorde qu'à quelques ames choisies que Dieu veut favoriser d'une manière particulière, sans manquer à ce qu'il a promis pour le salut des autres. Il faut donc faire connoître la fausseté de leurs maximes, et les abus où elles jettent: il faut expliquer les mystères les plus profonds de l'amour divin, que l'Eglise ne découvre qu'avec

réserve et à proportion de ses besoins, parce que les ames sensuelles n'en sont pas capables; mais elle le fait toujours sans dissimulation et sans artifice, parce qu'elle n'enseigne rien que de saint et qui ne soit digne de Dieu.

Il falloit pour traiter une matière si difficile et si délicate une main aussi habile que celle du grand prélat qui a composé cet ouvrage. Son nom seul porte avec soi son approbation et son éloge : car qui ne connoît sa profonde érudition, son zèle pour la vérité, son application continuelle à combattre les erreurs, et les autres qualités épiscopales dont Dieu l'a rempli? On en trouvera de nouvelles preuves dans ce livre, comme dans les autres excellens ouvrages qu'il a donnés au public. Ainsi ce n'est point assez de dire que nous n'y trouvons rien de contraire à la foi ni à la morale chrétienne : nous exhortons de plus les ames véritablement pieuses de le lire avec attention, et de se servir des pures lumières qu'elles y trouveront pour éviter les routes égarées de la fausse spiritualité, et pour marcher toujours dans la voie droite de la perfection. Donné à Paris dans notre palais archiépiscopal, le douzième jour du mois de février, l'an de grâce mil six cent quatre-vingt-dix-sept.

Signé ✝ Louis Antoine, archevêque de Paris.

APPROBATION

DE MONSEIGNEUR L'ÉVÊQUE DE CHARTRES.

J'ai lu l'excellent livre intitulé, *Instruction sur les états d'Oraison, où sont exposées les erreurs des faux mystiques de nos jours, avec les actes de leur condamnation.* L'erreur des quiétistes y est démasquée, désarmée et invinciblement confondue. Monseigneur l'Evêque de Meaux, toujours attentif à défendre l'Eglise contre toute nouveauté, fait voir clairement où tendent leurs principes et le sens pernicieux de leurs maximes. Ils ont pensé ce qu'ils ont écrit, ce qu'ils ont tant de fois répété, ce qu'ils se sont efforcés de prouver, ce qu'ils ont expliqué par des comparaisons très-sensibles, ce qui forme leur systême, et ce qui est le sens de tous leurs ouvrages.

Qu'ils ne tentent donc plus de rappeler ici en leur faveur la fameuse distinction du droit et du fait; ce ne pourroit être qu'un artifice pour éluder les condamnations de l'Eglise, dans une occasion où les écrits condamnés parlent si clairement et d'une manière si peu équivoque.

Les légers correctifs qu'on y trouve quelquefois, et ceux-là même où ils semblent nier ce qu'ils assurent ailleurs, ne servent de rien pour leur excuse; ils se sont par-là préparé des évasions; ils ont dit de bonnes choses pour faire passer les mauvaises; et tout ce qu'on peut conclure de ces contrariétés, c'est qu'ils ont voulu se déguiser; mais ils ont beau faire : il y a certains endroits dans leurs ouvrages qui en sont comme les chefs et le dénouement par où ils se découvrent malgré eux. On n'a par exemple qu'à les suivre dans les différens

degrés de leur prétendue perfection, et à séparer comme ils font en chaque degré, le commencement, le progrès, et le terme; on trouvera que ce qu'ils semblent accorder à la vérité catholique, dans le degré des plus parfaits, n'est vrai, selon eux, que pour le commencement du degré, ou tout au plus dans le progrès qu'on y fait, et que quand enfin on est arrivé à leur terme, il n'y a plus rien à faire pour la créature; qu'alors tout acte de vie chrétienne, quelque simple et délicat qu'il soit, est entièrement éteint; et voilà la mort mystique, selon eux, qui conduit à la vie parfaite; mais c'est en effet la mort de la grâce, qui mène à l'indifférence du salut et à la réprobation éternelle.

Ils ont eu la hardiesse d'appeler à leur défense les plus saints Mystiques; mais M. de Meaux a réparé l'injure faite à ces grands saints, en montrant par eux-mêmes leurs véritables sentimens, et a confondu les novateurs par la foi et la tradition constante de l'Eglise.

Après les éclaircissemens de ce grand prélat, il est évident que cette nouveauté est le renversement de la foi et de la morale de l'Evangile. Luther et Calvin attaquèrent l'un et l'autre sous prétexte de réforme au commencement du siècle passé, et les faux Mystiques d'aujourd'hui attentent la même chose, sous le voile spécieux de la plus haute perfection. Il ne faut donc pas s'étonner si les Calvinistes ont fait l'apologie de Molinos, et si les Trembleurs d'Angleterre ont reçu dans leur communion les Quiétistes fugitifs d'Italie.

C'est un monstre, que des chrétiens et des chrétiennes aient pu donner de tels excès au public sous les noms de la plus parfaite piété. Ils ont réduit l'exercice de la foi à des idées si confuses de la divinité, et les pratiques de l'Evangile à une telle inaction et insensibilité, qu'un licencieux déiste, qui auroit voulu secouer le joug de la religion, et étouffer les remords de

sa conscience, n'auroit pu rien concerter de plus favorable à son libertinage.

Quelles suites d'une si énorme doctrine, et quand on ne les auroit pas prévues en seroient-elles moins à craindre? On sait quelle a été la vie de Molinos: Dieu punit souvent l'orgueil de l'esprit par les humiliations de la chair; *Evanuerunt in cogitationibus suis; dicentes enim se esse sapientes, stulti facti sunt..... Tradidit illos Deus in reprobum sensum, ut faciant ea quæ non conveniunt.* On doit tout craindre quand on est superbe, et l'orgueil peut-il monter plus haut en cette vallée de larmes, que de s'attribuer une justice, un désintéressement, un rassasiement, une transformation si fort au-dessus de notre état présent?

Prétendre avoir extirpé l'amour-propre, c'est sans doute le comble de l'amour-propre, et quelle plus grande marque en peuvent donner ces ames vaines, que leur folle présomption de n'avoir plus rien à demander à Dieu. Il n'est point de chute honteuse où un tel excès d'orgueil ne puisse précipiter: et plaise au Seigneur que sous ces noms spécieux de simplicité, d'enfance, d'obéissance trop aveugle, de néant, il n'y ait rien de caché de ce que l'on a découvert ailleurs dans ces orgueilleuses et spirituelles singularités.

Après l'instruction exacte qu'on donne ici sur un sujet si délicat et si important, nous espérons que toutes les personnes de bonne foi et de bon esprit, qui se seroient laissé prévenir par l'endroit spécieux de cette nouveauté, reviendront de leurs préventions, et que les auteurs mêmes des ouvrages condamnés détesteront avec humilité et sincérité leurs erreurs, si l'infaillibilité que quelques-uns d'entre eux s'attribuent, et le mépris qu'ils font de toute la terre n'oppose pas aux remèdes de l'Eglise un orgueilleux entêtement qui rende leur mal incurable.

Nous ne cesserons d'offrir à Dieu nos prières et nos sacrifices, pour qu'il détourne de dessus leurs têtes un si grand malheur, par une rétractation et une pénitence sincère, qui console Jésus-Christ et son Église de leurs égaremens passés. Que si au contraire ils continuoient de résister toujours opiniâtrément à la vérité, ainsi que Jannès et Mambrès résistèrent à Moïse, du moins leurs opinions insensées ne feront plus aucun progrès : car leur folie va être maintenant connue et détestée de tout le monde, comme le fut celle de ces magiciens : *sed ultra non proficient; insipientia enim eorum manifesta erit omnibus, sicut et illorum fuit.*

C'est le grand fruit que nous avons tout lieu d'attendre de l'excellent livre de M. l'Evêque de Meaux, si rempli de la profondeur, de la lumière, de la pureté, et de la force de la vérité catholique, dont ce grand prélat s'est toujours montré si utilement pour l'Eglise, le zélé défenseur contre toute erreur qui l'a osé attaquer dans ces derniers temps. Fait à Chartres, ce troisième de mars mil six cent quatre-vingt-dix-sept.

Signé † PAUL, évêque de Chartres.

LETTRE DE L'AUTEUR

A N. S. PÈRE LE PAPE.

BEATISSIME PATER,

Ad pedes beatissimos appono librum pro defensione decretorum apostolicæ Sedis à me editum, et vix prælo subtractum. Quæ enim catholicam veritatem, quæ cathedræ Petri dignitatem majestatemque spectant, ea christianis quidem omnibus, sed nobis potissimum episcopis curæ esse oportet, qui in partem vocati sollicitudinis, plenitudinem potestatis colere debeamus. Et quidem, Pontifex sanctissime, quàm adversus errores Romana vigilaret fides, recentissimo exemplo claruit, cùm in ipsam christianitatis arcem, id est in ipsam Urbem, sub orationis ac pietatis specie pestiferum virus latenter irreperet, ac magnam Italiæ partem flamma pervaderet. Sed error occultus non fefellit Petri sedem, in quâ fides apostolico ore laudata, et Christi oratione firmata non potest sentire defectum. Statim enim Innocentius XI sanctæ recordationis antecessor tuus, ab ipsâ Petri sede, hoc est ab altiore loco speculæ pastoris, classicum insonuit, et universos excitavit episcopos : quâ voce commoniti nos quoque insurreximus, zeloque zelati pro Domino Deo exercituum, in his quoque partibus comprimere conati sumus gliscentem hæresim, quæ per innumerabiles libellos longè latèque diffusa, ac ne latiùs spargeretur, ab apostolicâ Sede damnata est. Nos autem ultro profitemur, Beatissime Pater, in damnandis propositionibus, ac proscribendis libris, sanctissimæ Sedis decretis inhæsisse, et nunc toto hoc opusculo nihil aliud agimus, quàm ut id quod

summâ auctoritate et æquitate est gestum, Scripturarum testimoniis, traditione Patrum, ac veræ theologiæ decretis fulciatur : quæ promptâ et humili mente conantem, et sub tantæ Sedis auctoritate certantem procul dubio adjuvabis. Sanè diligenter cavendum est, ne in ipso orationis fonte christiana pietas corrumpatur : id enim omnino agunt prædictorum libellorum, quos Sedes apostolica damnavit, auctores ; ut gratuiti amoris specie, christianæ spei solatium, et sensus æternæ beatitudinis, quæ est ipse Deus noster, ipsa etiam sanctæ dilectionis incentiva languescant, ac sic tota pietas in argutiis inanibus, abstractisque et exsuccis conceptibus reponatur ; satis superque se spirituales ac mysticos arbitrati, si à nemine capiantur, et in suis cogitationibus evanescant. Quæ si ratio invalescat, jam ad verba subtilia, novasque ac vanas voces apostolica illa, solida, sinceraque pietas ac simplicitas redigetur, veræque virtutis studium refrigescet : quæ absint à temporibus tuis. Nos enim prædicamus Innocentium XII, veræ genuinæque pietatis exemplum, christiani gregis formam, episcoporum patrem, altorem pauperum, optimæ cujusque institutionis auctorem : qui pacem ecclesiis, pacem regnis afferat ; Ecclesiæ Gallicanæ, Regi nostro magno, optimo, verè christianissimo, ac Sedis apostolicæ veneratori præcipuo, totique florentissimo ac religiosissimo regno parentem se præbeat ; Belgarum turbas componat ; atque ad Sinenses ac remotissimas illas vastissimasque Orientis provincias apostolicæ providentiæ intendat aciem, ac cœlestis vineæ operariis partito labore, partâque concordiâ ostium aperiat Evangelio. Quid superest, Beatissime Pater, nisi ut Sanctitati tuæ omnibus votis incolumitatem apprecer, ejusque tutelæ commendem hoc opusculum meum pro sanctissimæ Sedis decretis, summâ quidem fiduciâ, sed interim demisso animo pugnaturum. Denique

que ut per omnia, in tuâ Sedisque apostolicæ potestate futurum esse me spondeam, ac per Abbatem Bossuetum paternæ erga illum tuæ benevolentiæ memorem, tanquam per alterum me, apostolicæ benedictionis munus accipiam,

BEATISSIME PATER,

Sanctitati tuæ devotissimus et addictissimus servus, et filius:

Sign. † J. BENIGNUS, Episcopus Meldensis.

Parisiis die 17 martii, an. Dom. 1697.

BREF DE N. S. PÈRE LE PAPE
A L'AUTEUR.

INNOCENTIUS PAPA XII.

Venerabilis Frater, salutem et apostolicam benedictionem. Etsi ad fraternitatem tuam peculiari quodam propensæ voluntatis sensu prosequendam valida nobis incitamenta non deerant à virtutibus, doctrinâ ac meritis, quibus præstas; acriores nihilominus in idipsum stimulos addidit volumen quod in lucem nuper edidisti, quodque unà cum litteris obsequentibus erga nos significationibus refertis à dilecto filio Abbate Bossueto accepimus. Quamobrem pro explorato habere poteris, non defutura tibi in occasionibus quæ se offerent, præcipua prædictæ voluntatis testimonia, cujus interim rei pignus apostolicam benedictionem fraternitati tuæ peramanter impertimur. Datum Romæ apud sanctam Mariam Majorem, sub annulo Piscatoris, die VI maii MDCXCVII, Pontificatûs nostri anno sexto.

Signé MARIUS SPINULA.

Et au-dessus: Venerabili Fratri JACOBO BENIGNO, Episcopo Meldensi.

INSTRUCTION

SUR

LES ÉTATS D'ORAISON.

PREMIER TRAITÉ,

OÙ SONT EXPOSÉES LES ERREURS DES FAUX MYSTIQUES DE NOS JOURS.

LIVRE PREMIER.

Les erreurs des nouveaux mystiques en général, et en particulier leur acte continu et universel.

I. Observations générales sur le style des auteurs mystiques, et sur leurs exagérations depuis quelques siècles.

Il y a déjà quelques siècles que plusieurs de ceux qu'on appelle mystiques, ou contemplatifs, ont introduit dans l'Eglise un nouveau langage qui leur attire des contradicteurs. En voici un échantillon dans le livre de Jean Rusbroc, chanoine régulier de l'ordre de saint Augustin, prieur et fondateur du monastère de Vauvert, l'un des plus célèbres mystiques, qui mourut vers la fin du quatorzième siècle. Cet homme donc dans son livre, *de l'Ornement des Noces spirituelles*, qui est son chef-d'œuvre, a avancé ces propositions, que Gerson qui florissoit quelque temps après, lui a

reprochées (1); « que non-seulement l'ame con-
» templative voit Dieu par une clarté qui est la
» divine essence; mais encore, que l'ame même
» est cette clarté divine; que l'ame cesse d'être
» dans l'existence qu'elle a eue auparavant en
» son propre genre; qu'elle est changée, trans-
» formée, absorbée dans l'être divin, et s'écoule
» dans l'être idéal qu'elle avoit de toute éternité
» dans l'essence divine; et qu'elle est tellement
» perdue dans cet abîme, qu'aucune créature ne
» la peut retrouver : *Non est reperibilis ab ullâ*
» *creaturâ* ». Quoi! l'ange saint, qui est préposé à la conduite de cette ame, et les autres esprits bienheureux ne peuvent plus la distinguer de Dieu? elle ne connoît pas elle-même sa distinction, ou comme parle cet auteur, son *altérité?* elle ne sent plus de foiblesse; elle ne sent même plus qu'elle est créature? C'est lui donner plus qu'on ne peut avoir même dans le ciel; *et lorsque Dieu sera tout en tous* (2), ceux que l'apôtre comprend sous le nom de *tous*, connoîtront qu'ils sont et demeurent plusieurs, bien que réunis à un seul Dieu. Quoiqu'à force de subtiliser et d'affoiblir les termes, on puisse à la fin peut-être réduire ces expressions de Rusbroc à quelque sens supportable, Gerson soutient que, malgré la bonne intention de celui qui s'en est servi, elles sont en elles-mêmes dignes de censure, et propres à favoriser la doctrine des hérétiques, qui disoient que l'homme pouvoit être réellement changé en Dieu

(1 *Gers. ad Carthus. tom.* I, *col.* 60. *Rusb. de orn. spirit. nupt. III. part. cap.* 2 *et* 3, *etc.* — (2) *I. Cor.* XV. 28.

et en l'essence divine : mais sans entrer dans cette dispute, il me suffit ici de remarquer que cet auteur et ses semblables sont pleins d'expressions de cette nature, dont on ne peut tirer de bon sens que par de bénignes interprétations, ou pour parler nettement que par des gloses forcées. En effet, il ne faut que lire les explications qu'un pieux Chartreux de ce temps-là, en répondant à Gerson, donne aux paroles de Rusbroc dont il étoit disciple, pour être bientôt convaincu qu'on ne doit attendre ni justesse ni précision dans ces expressions étranges, mais les excuser tout au plus avec beaucoup d'indulgence.

II. Des livres attribués à S. Denys l'Aréopagite, que les mystiques ont pris pour modèle.

Ce qui paroît principalement leur avoir inspiré ce langage exagératif, c'est que prenant pour modèle les livres attribués à saint Denys l'Aréopagite, ils en ont imité le style extraordinaire, que Gerson a bien connu; et selon le naturel de l'esprit humain, qui s'étant une fois guindé ne peut plus se donner de bornes, ils n'ont cessé d'enchérir les uns sur les autres : ce qui à la fin les a mis au rang des auteurs dont on ne fait point d'usage. Car qui connoît maintenant Harphius ou Rusbroc lui-même, ou les autres écrivains de ce caractère ? Non que la doctrine en soit mauvaise, puisque, comme l'a sagement remarqué le cardinal Bellarmin, elle est demeurée sans atteinte : ni que leurs écrits soient méprisables, puisque beaucoup de savans auteurs les ont estimés et en ont pris en main la défense ; mais à cause qu'on n'a pu rien conclure de précis de leurs exagérations : de sorte qu'on a mieux

aimé les abandonner, et qu'ils demeurent presque inconnus dans des coins de bibliothèques.

III. De l'autorité de ces écrivains : Sentiment de Suarez.

De là aussi il est arrivé que leur autorité est fort petite, pour ne pas dire nulle dans l'école : tout ce qu'on y dit de plus favorable pour eux, c'est que ce sont des auteurs qu'il faut interpréter bénignement, et quand on objecte à Suarez l'autorité de Taulère, qui est pourtant à mon avis un des plus solides et des plus corrects des mystiques, il répond (1) « que cet auteur ne » parlant pas avec la précision et subtilité sco- » lastique, mais avec des phrases mystiques, on » ne peut pas faire grand fondement sur ses pa- » roles, quand on voudroit déférer à son autorité ».

IV. Les excuses qu'on leur donne . réflexion de Gerson.

Ce qu'on dit de plus vraisemblable et de plus avantageux pour excuser leurs expressions exorbitantes, c'est qu'élevés à une oraison dont ils ne pouvoient expliquer les sublimités par le langage commun, ils ont été obligés d'enfler leur style pour nous donner quelque idée de leurs transports. Mais le saint homme Gerson, qui ne leur est point opposé, puisqu'il a fait expressément leur apologie, ne laisse pas de leur reprocher de pratiquer tout le contraire de Jésus-Christ et de ses apôtres, qui ayant à développer des mystères impénétrables et cachés à tous les siècles, les ont proposés en termes simples et vulgaires. Saint Augustin, saint Bernard, tous les autres saints les ont imités ; au lieu, dit le docte et pieux Gerson (2), que ceux-ci dans une moin-

(1) *Suar. de relig. c.* 2. *lib.* II, *de orat. ment. cap.* 12, *n.* 17. — (2) *Ubi sup.*

dre élévation semblent ne songer qu'à percer les nues et à se faire perdre de vue par leurs lecteurs.

V. Autre exagération du même Rusbroc.

C'est de quoi je vais donner un second exemple, tiré du même Rusbroc dans le même livre (1), plus étrange que le premier. Car en parlant d'un homme abandonné à Dieu afin qu'il fasse de lui tout ce qu'il voudra dans le temps et dans l'éternité, il dit que cela lui paroîtra meilleur, *Id melius ei sapiet,* que s'il pouvoit aimer Dieu éternellement : qui est une pensée qu'on ne peut comprendre; car qu'y a-t-il au-dessus d'aimer Dieu d'un amour éternel ; c'est-à-dire de l'aimer comme les esprits bienheureux, comme l'ame sainte de Jésus-Christ, comme Dieu s'aime lui-même ? Cependant ce contemplatif trouve quelque chose de meilleur. Mais ce qu'il veut mettre à la place de cet amour éternel sera pourtant de l'amour ; cet amour en sera-t-il meilleur pour n'être pas éternel, et pour être de cette vie plutôt que de l'autre ? Quoi, perdra-t-il son prix, parce qu'il sera immuable et béatifiant ? La proposition paroît étrange, mais ce n'est rien en comparaison de la raison qu'il en rend : « Car encore, continue-t-il, que de toutes les actions » la plus agréable soit de louer Dieu, il est encore plus agréable d'être le propre bien de Dieu, » parce que cela mène à lui plus profondément, » et que c'est plutôt en recevoir l'opération que » d'agir soi-même : *Passio potius est Dei quàm* » *actio* ». Comme si Dieu agissant en nous y pouvoit opérer quelque chose de meilleur en soi, ou

(1) *De orn. spirit. nupt.* 3. *p.*

qui nous unît davantage à lui, ou qui nous tînt davantage dans sa dépendance, que de se faire aimer et louer de nous par un éternel amour; ou bien qu'étant dans le ciel avec ce amour, il fallût encore rechercher des moyens imaginaires de s'en dépouiller : en sorte que, par amour et par soumission à Dieu, on consentît de ne plus aimer, s'il le vouloit, ou d'aimer moins et d'avoir un genre d'amour plus imparfait que celui qui est éternel et béatifique : absurdités si étranges, qu'on ne sait par où elles ont pu entrer dans l'esprit d'un homme; et néanmoins l'homme qui nous les propose, c'est Rusbroc, le plus célèbre de tous les mystiques de son temps et le maître de tous les autres; le maître d'Henri Harphius, qui l'a copié, et de Jean Taulère, qui l'a suivi (1) : celui que ses disciples donnoient comme un homme immédiatement inspiré de Dieu, surtout dans le traité dont il s'agit (2). Que de violens correctifs ne faut-il point apporter à ses propositions pour les rendre supportables? Concluons donc, encore un coup, que si l'on ne trouve aux prodigieux discours de Rusbroc, et de ses semblables, de charitables adoucissemens qui les réduisent à de justes bornes, on se jette dans un labyrinthe dont on ne peut sortir.

VI. Autres exemples d'exagérations dans les mystiques.

Un des caractères de ces auteurs, c'est de pousser à bout les allégories; je ne dis pas seulement en se jetant comme fait Rusbroc dans de vaines spéculations sur les planètes et leurs enfans, tirées

(1) *Vit. Rusb. per Surium.* — (2) *Jo. de Schoen. ap. Gers. ibid. col.* 63.

des astrologues (1); mais en poussant les allégories jusqu'aux plus mauvaises conséquences; comme quand le bon Harphius, en parlant des noces spirituelles de l'ame avec Jésus-Christ, dit et répète qu'elles produisent *une entière inséparabilité* (2): ce qui étant pris à la lettre, ne seroit rien moins que l'hérésie de Calvin et de ses sectateurs.

Mais il ne faut pas pousser à toute rigueur des gens dont les intentions ont été meilleures que leurs expressions n'ont été exactes. Par exemple, quand Suson dit et inculque, que les parfaits contemplatifs *ne ressentent plus aucune tentation* (3); il vaut mieux entendre qu'il parle ainsi, non absolument, mais par comparaison à d'autres états qui en sont plus travaillés, que de prendre au pied de la lettre une expression par où ces contemplatifs seroient tirés des communes infirmités de tous les justes, jusqu'à n'avoir plus besoin de l'Oraison dominicale: ce qui est, comme on verra, un des excès où sont tombés les mystiques de nos jours.

VII. Etrange exagération dans les institutions de Taulère.

On trouve dans un livre intitulé *Institutions de Taulère,* qui parmi les livres mystiques est un des plus estimés, une histoire assez étrange *d'un saint homme* (4), qui après avoir exposé, dans son oraison, qu'il ne vouloit plus de consolation sur la terre, entend le Père céleste qui lui dit: « Je » vous donnerai mon Fils, afin qu'il vous accom-

(1) *De contempl. cap.* 32. *et seq.* 68. *etc.* — (2) *De Theol. myst. lib.* 1, *c.* 101. *fol.* 124, 125. — (3) *Dial. cum. sap. At. p.* 413. — (4) *Instit. Taul. cap.* 1. *edit. Paris.* 1623, *p.* 676. *Traduct. de* 1638. *p.* 21.

» pagne toujours en quelque lieu que vous soyez :
» Non mon Dieu, répartit ce saint homme, je dé-
» sire demeurer en vous et dans votre essence
» même. Alors le Père céleste lui répondit : Vous
» êtes mon fils bien-aimé dans qui j'ai mis toute
» mon affection ».

C'est assurément une étrange idée de refuser Jésus-Christ avec un *non* si formel et si sec, pour avoir l'essence divine. Craignoit-il d'en être privé ayant Jésus-Christ, et avoit-il oublié saint Paul qui nous dit (1) : *Celui qui nous a donné son propre fils, comment ne nous a-t-il pas donné toutes choses avec lui?* Combien de tours violens faut-il donner à son esprit, pour réduire ce discours à un bon sens? Mais quelle oreille chrétienne n'est point blessée de cette parole du Père éternel à celui qui refuse son Fils, en lui disant à lui-même : « Vous êtes mon fils bien-aimé dans » qui j'ai mis mes complaisances » ? En vérité cela est outré, pour ne rien dire de plus. Conclurons-nous pour cela, qu'on enseigne à refuser le Fils de Dieu, ou bien qu'on lui égale une créature, en lui appliquant ce que le Père éternel n'a jamais dit qu'à son Fils unique? C'est à quoi ni le bon Taulère, ni Surius, qui a compilé ses Institutions, n'ont jamais songé. Je veux seulement conclure qu'une ardente imagination jette souvent ces auteurs dans des expressions absurdes, et qui, sans rien vouloir diminuer de la réputation de Taulère, nous apprennent du moins

(1) *Rom.* VIII. 32.

à ne pas prendre au pied de la lettre tout ce qui lui est échappé.

Si je voulois recueillir toutes les façons de parler excessives et alambiquées, qui se trouvent dans cet écrivain et dans ses semblables, je ne finirois jamais ce discours. Il me suffit d'observer que les plus outrées sont celles que les mystiques de nos jours aiment le mieux : en sorte que leur caractère, je le puis dire sans crainte, c'est d'outrer ce qui l'est le plus, et d'enchérir au-dessus de tous les excès.

VIII. Autre exemple d'exagération dans ces auteurs.

Enfin, pour dernier exemple des exagérations dont je me plains, j'alléguerai ce que les mystiques répètent à toutes les pages, que la contemplation exclut non-seulement toutes images dans la mémoire et toutes traces dans le cerveau, mais encore toute idée dans l'esprit et toute espèce intellectuelle : ce qui est si insoutenable et si inintelligible, qu'en même temps qu'ils le disent, ils sont contraints de le détruire, non-seulement à l'égard des espèces et des idées intellectuelles, mais encore à l'égard des images même corporelles, puisque les livres où ils les excluent, en sont tout remplis ; témoin Rusbroc dans celui des *Noces spirituelles*, où, en s'opposant à ces images de toute sa force, il ne peut écrire une page sans y revenir.

Tous les autres mystiques suivent son exemple : le plus sublime de tous les états d'union est en effet, et selon eux, celui où l'ame est élevée d'une façon particulière à la dignité d'épouse de Jésus-Christ ; mais ici n'emploie-t-on pas à chaque

moment les images des fiançailles et des noces ; de la chaste consommation de ce divin mariage ; de la dot de l'ame mariée au Verbe, aussi bien que des présens qu'elle en reçoit ? et cent autres de cette nature tirées des saintes Ecritures, et qu'on ne peut rejeter en aucun état, sans anéantir le sacré mystère du Cantique des cantiques.

Par une semblable exagération, les mystiques les plus sages inculquent sans cesse leur ligature ou suspension des puissances : si on les entend à la lettre, en certains états on n'est plus uni à Dieu par l'intelligence, par la volonté, par la mémoire ; mais par la substance de l'ame : chose reconnue impossible par toute la théologie, qui convient que l'on ne peut s'unir à Dieu que par la connoissance et par l'amour ; par conséquent par les facultés intellectuelles : et il est constant que les vrais mystiques dans le fond n'entendent pas autre chose, encore que leur expression porte plus loin.

IX. Erreur des mystiques de nos jours.

Il falloit donc s'accoutumer à tempérer par des saintes interprétations les excessives exagérations de ces auteurs sur les états de contemplation ou d'oraison extraordinaire. On a fait tout le contraire, et les mystiques de nos jours, non contens de prendre à la lettre ces expressions, les ont poussées jusqu'à un excès qu'il n'y a plus moyen de supporter, et y ont ajouté des choses que personne n'avoit pensées avant eux ; d'où sont enfin venues toutes les erreurs inconnues aux anciens mystiques, que nous allons exposer.

X. Nécessité

J'entreprends ici, pour l'amour de Dieu et de

son Eglise, un travail ingrat, qui est celui d'aller rechercher, dans de petits livres de peu de mérite, un nombre infini d'erreurs, qu'il faudroit ce semble plutôt laisser tomber d'elles-mêmes, que de prendre soin de les réfuter, ou même de leur donner quelque sorte de réputation par nos censures. Plusieurs croiront que ces livres ne méritoient que du mépris, surtout celui qui a pour auteur François Malaval, un laïque sans théologie, et les deux qui sont composés par une femme, comme sont le *Moyen court et facile*, et l'*Interprétation sur le Cantique des cantiques*. On pourra dire qu'il suffiroit en tout cas, après les avoir notés, de faire paroître les actes où elle en a souscrit la condamnation, le reste ne méritant pas d'occuper des docteurs et encore moins des évêques : mais je ne suis pas de cet avis. J'entre au contraire dans les sentimens de tant de prélats et de papes mêmes, dont les judicieuses censures font voir de quelle importance leur a paru cette affaire; et pour l'instruction du lecteur on les trouvera recueillies à la fin de cet ouvrage. Ceux qui veulent qu'on méprise tout, veulent en même temps laisser tout courir. Les saints Pères n'ont pas dédaigné d'attaquer les moindres écrits, quand ils les ont vus entre les mains de plusieurs et répandus dans le public. Dieu me préserve de la vanité de croire mon temps et mon travail plus précieux que celui de ces grands hommes : il ne faut pas mépriser le péril des ames, ni leur refuser les préservatifs nécessaires contre des livres qui corrompent en tant de manières la simplicité

du présent Traité.

de la foi. Ces livres, quoique dans le fond j'en avoue le peu de mérite, ne sont pas écrits sans artifice : le mal qu'ils contiennent est adroitement déguisé : s'ils sont courts, ils remuent de grandes questions ; leur brièveté les rend plus insinuans : le nombre s'en multiplie au-delà de toute mesure : on les trouve partout et en toutes mains. Ceux qui sont composés par une femme sont ceux qui ont le plus piqué la curiosité et qui ont peut-être le plus ébloui le monde : encore qu'elle en ait souscrit la condamnation, ils ne laissent pas de courir et de susciter des dissentions en beaucoup de lieux d'où il nous en vient de sérieux avis. Toute la nouvelle contemplation y a été renfermée, et réduite méthodiquement à certains chapitres. On y voit l'approbation des docteurs, dont une apparence trompeuse a surpris la simplicité ; et ce n'est pas sans raison que l'on appréhende de voir renaître en nos jours plusieurs erreurs de la secte des Béguards.

XI. Des Béguards et des Béguines.

Cette secte ne prétendoit pas se séparer de l'Eglise : elle se couloit dans son sein sous prétexte de piété : il y avoit au commencement plus d'ignorance et de témérité que de malice. C'étoit principalement des femmes qui dogmatisoient sous le *voile de la sainteté*, comme dit la Clémentine : *Cum de quibusdam* (1). On ne les épargna pas sous prétexte qu'elles étoient femmes et qu'elles étoient ignorantes. L'Eglise a vu dès son origine des femmes qui se disoient prophétesses (2),

(1) *In Clement. tit. de relig. domib. lib.* III, *cap.* I. — (2) *Apoc.* II. 20.

et les apôtres n'ont pas dédaigné de les noter. Ceux qui ont réfuté Montan, n'ont pas oublié dans leurs écrits ses prophétesses. Je ne parle pas des autres exemples que nous fournit l'histoire de l'Eglise : il ne faut pas toujours attendre que l'ignorance présomptueuse, qui est la mère de l'obstination, se tourne en secte formée, et dès que le mal commence à se déclarer, la sollicitude pastorale le doit prévenir.

XII. Dessein particulier de ce premier Traité : sa division générale : sujet des dix livres dont il est composé.

Je me sens donc obligé à découvrir celui qui est renfermé dans les livres censurés : et pour cela je ferai deux choses qui diviseront ce premier Traité en deux parties : la première qui occupera la plus grande partie de l'ouvrage, montrera la fausse idée de perfection que les nouveaux mystiques ou contemplatifs, connus sous le nom de Quiétistes, tâchent d'introduire : et l'on verra dans la seconde en particulier l'abus que font ces nouveaux auteurs, de l'oraison de quiétude, aussi bien que des expériences, et la doctrine des saints qui l'ont pratiquée.

On voit fort bien, sans que je le dise, qu'il y a des choses dans ce dessein qui demandent un peu d'étendue, dont la première est la nécessité de rapporter les passages des nouveaux auteurs pour justifier la vérité des censures, et de peur que quelqu'un ne croie qu'on leur en impose : la seconde, c'est qu'en découvrant le poison il faudra aussi commencer à proposer l'antidote et opposer la tradition à ces nouveautés : la troisième, qui ne sera pas la moins importante, c'est qu'il est de mon devoir d'ôter aux nouveaux mys-

tiques quelques auteurs renommés dont ils s'appuient, et entre autres saint François de Sales, qu'ils ne cessent d'alléguer comme leur étant favorable, quoiqu'il n'y ait rien qui leur soit plus opposé que la doctrine et la conduite de ce saint évêque : et voilà en général ce que j'ai à faire dans ce Traité, qui est le premier des cinq que j'ai promis au public.

Pour en donner une idée encore plus particulière, et aider en toutes manières autant qu'il sera possible le pieux lecteur, je lui propose d'abord en peu de paroles le sujet de chacun des dix livres dont ce Traité sera composé.

Dans le premier on verra, après une idée générale de ce qu'on appelle quiétisme, le premier principe de cette doctrine, qui consiste dans un certain acte continu et universel qu'on y établit, et qu'il faudra non-seulement expliquer, mais encore réfuter aussi brièvement qu'il sera possible.

Le plus dangereux effet de ce faux principe est d'induire la suppression des actes explicites ; et premièrement de ceux de la foi tant envers les personnes divines, en y comprenant Jésus-Christ, c'est-à-dire le Fils de Dieu incarné, qu'envers les principaux attributs de Dieu, que nos nouveaux auteurs ne craignent pas d'ôter aux contemplatifs, sous prétexte de les attacher à la seule essence divine ; et ce sera le sujet du second livre.

De la suppression des actes de foi, on passera dans le troisième livre à celle des désirs et des demandes, où les faux mystiques nous montrent quelque

quelque chose d'intéressé et de bas qui les rend indignes des ames sublimes : contre les exprès commandemens de l'Evangile.

Comme le prétexte de la suppression des demandes est une fausse conformité à la volonté de Dieu fort vantée par les nouveaux mystiques, on emploiera le quatrième livre à montrer combien elle est mal entendue, et à combien d'erreurs et d'illusions elle ouvre la porte.

On examine, au cinquième livre, les actes directs et réfléchis, distincts et confus, aperçus et non aperçus : par où l'on ôte aux nouveaux mystiques une fausse idée de recueillement et une source intarissable de fausses maximes, dont on ne peut expliquer ici tout le détail.

Avant que de passer outre à la découverte des erreurs, le sixième livre opposera à celles qu'on vient d'exposer la tradition des saints.

On commence, au septième livre, à découvrir l'abus que font nos faux mystiques de l'oraison passive ou de quiétude, et on en expliquera la pratique et les vrais principes par la doctrine constante des mystiques véritables et approuvés; tels que sont le bienheureux Père Jean de la Croix, et le vénérable Père Baltasar Alvarez, de la compagnie de Jésus, un des confesseurs de sainte Thérèse.

La doctrine de saint François de Sales, et la conduite de la vénérable Mère de Chantal sa fille spirituelle, servant d'un vain refuge aux faux mystiques, le huitième et le neuvième livres seront utilement employés à expliquer les maxi-

mes de ce saint évêque, et ils seront soutenus par les sentimens conformes de sainte Thérèse, de sainte Catherine de Gênes, et de quelques autres excellens spirituels.

Enfin dans le dernier livre, qui est l'un des plus importans, parce que c'est comme un résultat de la doctrine de tous les autres, on rendra raison des articles exposés dans les ordonnances de M. l'évêque de Châlons à présent archevêque de Paris, et de l'évêque de Meaux, et de toutes les qualifications qui y sont apposées aux propositions des Quiétistes. On expliquera les rétractations, et le moyen de connoître ceux qui persistent dans leurs maximes. Je propose d'abord cette analyse des dix livres de ce Traité, afin que les lecteurs, conduits par la main, entendent toutes les démarches qu'on leur fera faire, et connoissent le progrès de leurs connoissances : heureux si en même temps ils s'avancent dans l'union avec Dieu, qui est la fin de tout ce discours.

XIII. Idée générale de ce qu'on appelle quiétisme.

Pour maintenant entrer en matière, disons que l'abrégé des erreurs du quiétisme, est de mettre la sublimité et la perfection dans des choses qui ne sont pas, ou en tout cas qui ne sont pas de cette vie; ce qui les oblige à supprimer dans certains états, et dans ceux qu'on nomme parfaits contemplatifs, beaucoup d'actes essentiels à la piété et expressément commandés de Dieu, par exemple, les actes de foi explicite contenus dans le Symbole des apôtres, toutes les demandes et même celles de l'Oraison dominicale, les réflexions, les actions de grâces; et les autres actes

de cette nature qu'on trouve commandés et pratiqués dans toutes les pages de l'Ecriture, et dans tous les ouvrages des saints. Ces sentimens en général prennent leur naissance de l'orgueil naturel à l'esprit humain, qui affecte toujours de se distinguer : et qui pour cette raison mêle partout, si l'on n'y prend garde, et même dans l'oraison, c'est-à-dire, dans le centre de la religion, de superbes singularités. Mais pour en venir maintenant aux principes et aux conclusions particulières ; les voici :

XIV. Premier principe des nouveaux mystiques, que lorsqu'on s'est une fois donné à Dieu, l'acte en subsiste toujours s'il n'est révoqué, et qu'il ne le faut point réitérer ni renouveler.

Un des principes du quiétisme, et peut-être le premier de tous, est proposé en ces termes par le Père Jean Falconi, dans une lettre qu'on a imprimée à la fin du livret intitulé, *Moyen court,* etc. « Je voudrois, dit-il (1), que tous vos » soins, tous vos mois, toutes vos années et votre » vie toute entière fût employée dans un acte » continuel de contemplation. En cette disposi- » tion, continue-t-il (2), il n'est pas nécessaire » que vous vous donniez à Dieu de nouveau, » parce que vous l'avez déjà fait : où il apporte la » comparaison d'un diamant, qu'on auroit donné » à un ami : à qui après l'avoir mis entre les » mains, il ne faudroit plus répéter tous les jours » que vous lui donnez cette bague : il ne faudroit » que la laisser entre ses mains sans la reprendre, parce que pendant que vous ne la lui ôtez » pas, et que vous n'en avez pas même le désir, » il est toujours vrai de dire que vous lui avez

(1) *Moyen court, p.* 141, 157 *et suiv.* — (2) *Ibid.* 159.

» fait ce présent, et que vous ne le révoquez » pas ». Ainsi en est-il, conclut cet auteur, du don que vous avez fait à Dieu de vous-même par un amoureux abandon.

La comparaison a paru si belle à nos nouveaux mystiques, qu'ils ne cessent de la répéter, et Molinos, qui l'a prise du Père Falconi, se la rend propre (1). Par une semblable similitude, Malaval représente aussi qu'une épouse ne répète pas à chaque moment, Je suis à vous (2); et tout cela pour montrer que content de s'être donné une fois à Dieu, on ne doit pas se mettre en peine de réitérer un acte si essentiel, ou craindre qu'il nous soit ôté, ni par les occupations de cette vie ni même par les péchés où nous tombons tous les jours, puisque de soi il est perpétuel s'il n'est révoqué, comme ce Père l'explique en ces termes (3) : « Ce qui est de plus important, c'est de » n'ôter plus à Dieu ce que nous lui avons donné, » en faisant quelque chose notable contre son » divin bon plaisir : car, pourvu que cela n'ar- » rive pas, l'essence et la continuation de votre » abandon et de votre conformité au vouloir de » Dieu dure toujours ; parce que les fautes légè- » res que l'on fait sans y bien penser, ne détrui- » sent pas le point essentiel de cette conformité ».

XV. Que cet acte continue toujours malgré les dis-

Selon ces principes, il reprend ceux qui croient « que les exercices de la vie humaine interrom- » pent cet acte d'amour continu (4) ». Parmi ces exercices de la vie humaine, il comprend les

(1) *Guid. liv.* I, *ch.* XIII, XIV, XV. — (2) *Malaval.* I. *p.* 27. — (3) *Falc. Ibid.* 160. — (4) *Ibid.* 161.

occupations les plus distrayantes. En effet, c'est une maxime dans le quiétisme, que nulles distractions n'interrompent l'acte d'amour, et qu'encore que dans l'oraison on soit distrait jusqu'au point de ne plus du tout songer à Dieu, c'est foiblesse, c'est inquiétude de renouveler l'acte d'amour, parce que la distraction n'étant pas la révocation de cet acte, il a toujours subsisté pendant qu'on étoit ainsi distrait.

tractions, sans qu'elles obligent à le renouveler.

XVI. Qu'il subsiste pendant le sommeil.

Il n'est pas même interrompu par le sommeil; autrement il faudroit du moins le renouveler tous les jours en s'éveillant, comme le pratiquent les saints : mais c'est de quoi ce religieux ne dit pas un mot; il défend en général de jamais renouveler cet acte, si ce n'est dans le seul cas où on l'auroit révoqué : partout ailleurs, « vous » n'avez, dit-il (1), qu'à demeurer là; gardez-vous » de l'inquiétude et des efforts qui tendent à faire » de nouveaux actes » : gardez-vous-en par conséquent après le sommeil; car le renouvellement seroit trop fréquent, et on auroit tort d'appeler perpétuel ce qui cesseroit tant de fois et si longtemps. C'est pourquoi l'auteur du *Moyen court* dans son *Interprétation du Cantique des cantiques* (2), a trouvé que « les ames fort avancées » dans l'oraison passive ou de quiétude, éprou- » vent une chose fort surprenante, qui est qu'elles » n'ont la nuit qu'un demi-sommeil, et Dieu » opère plus ce semble en elles durant la nuit et » dans le sommeil que pendant le jour ». Ce n'est point à une grâce extraordinaire et mira-

(1) *Falc. Ibid.* 160. — (2) *Cant. ch.* LV, *v.* 2, *p.* 111.

culeuse qu'elle attribue cet événement : c'est un effet de l'avancement dans certains états d'oraison ; ce qui n'est qu'une conséquence de ce qu'elle avoit dit au commencement (1), *que cet acte subsiste toujours parmi toutes choses;* et il le faut bien selon le principe, puisque dormir n'est pas révoquer, et que l'ami à qui j'ai donné le diamant, en demeure également possesseur, soit que je dorme, soit que je veille.

XVII. Combien il est grossier et absurde à Falconi et à Molinos, d'avoir comparé le don de sa liberté avec le don d'un diamant.

L'absurdité de cette doctrine se fait sentir d'abord aux plus ignorans. Attribuer une perpétuelle consistance, et même pendant le sommeil, ou parmi les plus grandes distractions, à un acte du libre arbitre, c'est confondre l'acte avec la disposition habituelle qu'il peut mettre dans le cœur. La comparaison du joyau donné, qui paroît si spécieuse aux Quiétistes, est dans le fond bien grossière. C'est autre chose qu'une donation faite une fois ait un effet perpétuel; autre chose qu'un acte du libre arbitre de soi et par sa nature subsiste toujours. Il n'en est pas de même de donner sa volonté que de donner une bague ou quelque autre présent corporel. Car dès que l'on a donné en cette dernière manière, l'on ne peut plus soi-même révoquer le don : mais au contraire on ne peut que trop révoquer le don qu'on a fait à Dieu de sa liberté, et tous les actes par où l'on a tâché de l'en rendre maître : mais sans même les révoquer, d'autres actes, d'autres exercices les interrompent, et les font trop souvent oublier. Qui ne doit pas craindre que ce malheur

(1) *Cant. ch.* LV, *v.* 2, *p.* 3.

ne lui arrive souvent? Qui ne doit point réchauffer une volonté languissante? On peut faire de si bon cœur le don d'une bague, qu'il n'y ait rien en nous qui y répugne : quoi qu'il en soit, lorsqu'on l'a livrée, et qu'on en est venu à cet acte qui s'appelle *tradition*, on est tellement dessaisi, que nul acte, nulle répugnance contraire n'affoiblit pour peu que ce soit l'effet de ce don. Mais puis-je venir à bout, quelque bel acte que je fasse, de me dessaisir éternellement du libre arbitre que Dieu m'a donné, et qu'il ne veut point me ravir dans cette vie? Et puisque, dans ce lieu d'exil, *où la chair convoite contre l'esprit, et l'esprit contre la chair* (1), le don de soi-même qu'on fait à Dieu par un acte de sa liberté est combattu, c'est l'exposer à se ralentir, à se changer, à se perdre, que de négliger de le renouveler souvent.

XVIII. Malaval introduit aussi mal-à-propos la comparaison d'un mari et d'une femme.

L'objection de Malaval se résout par le même principe. Une femme, qui s'est une fois donnée dans le mariage par un légitime consentement, ne dit pas à chaque moment à son mari : Je suis à vous : ainsi en est-il d'une ame qui s'est une fois donnée à Jésus-Christ. C'est bien parler sans entendre que de raisonner de cette sorte. Cette femme est à son mari en deux manières, par le droit du nœud conjugal qui est perpétuel et irrévocable et qui subsiste de soi, soit qu'on le veuille, soit qu'on ne le veuille pas. Elle est à lui d'une autre sorte, par son cœur, par sa volonté, par son choix, qu'elle voudroit toujours faire quand elle seroit encore en sa liberté; et cette manière de se donner se

(1) *Gal.* v. 17.

renouvelle souvent. Il ne suffit pas d'avoir un amour habituel pour un père, pour une mère, pour une épouse, pour un ami, pour un bienfaiteur; il faut que l'habitude se réduise en acte : il faut de même réduire en acte la disposition habituelle à aimer Dieu et à se donner à lui. Otez-vous de l'esprit l'envie inquiète de vous tourmenter sans cesse à former de nouveaux actes, puisqu'après qu'ils ont été faits, on sent par expérience qu'ils subsistent long-temps en vertu : mais de vouloir donner pour règle qu'à moins qu'on révoque ces actes, ils soient de nature à subsister toute la vie, et par-là induire les ames à ne prendre jamais aucun soin de les renouveler, c'est introduire un relâchement qu'on ne peut assez condamner.

XIX. La proposition de Falconi expressément censurée à Rome.

Aussi Rome a-t-elle flétri, par décret exprès, cet écrit du Père Falconi, et on trouve les propositions équivalentes à la sienne parmi les soixante-huit que le Pape a expressément condamnées, comme il paroît par les XII, XV, XVII, XXIV, XXV, et autres semblables.

XX. Cet acte continu et perpétuel de sa nature n'est que pour le ciel. Sentiment de S. Augustin remarqué par le Père Falconi, et

Par ce principe, Falconi tombe dans l'erreur de mettre la perfection de cette vie dans un acte qui ne convient qu'à la vie future. Il est vrai, comme cet auteur l'enseigne après saint Thomas, que la vie des bienheureux esprits *n'est qu'un acte continué de contemplation et d'amour* (1) : mais de conclure la même continuité dans cette vie, où nous ne voyons qu'à travers un nuage et parmi des énigmes, *sous prétexte que la contem-*

(1) *Falc. p.* 157.

plation est plus durable dans un même acte continué que dans plusieurs actes différens ; c'est de la terre faire le ciel, et de l'exil la patrie.

celui des autres Pères.

Le Père Falconi devoit avoir vu la réfutation de sa doctrine dans un passage de saint Augustin qu'il cite lui-même, puisqu'après avoir donné le chapitre x du livre ix de ses Confessions, comme une preuve que le *parfait abandon* qu'il veut établir, est un paradis sur la terre : il ajoute (1) que le même Père, au lieu qu'il en a cité, dit encore « que si cette contemplation étoit de » durée, elle seroit quasi la même chose que celle » dont les saints jouissent au ciel » : où il marque très-clairement que les actes d'une si sublime contemplation sont d'une courte durée ; et saint Augustin le répète en cent endroits : tous les autres Pères le disent de même : saint Bernard inculque sans cesse qu'on ne jouit qu'en passant de cette parfaite contemplation, *raptim*. Saint Grégoire s'étoit servi de la même expression. Mais les Quiétistes, plus élevés que les plus grands saints et les plus parfaits contemplatifs, veulent introduire sur la terre ce qu'ils ont unanimement réservé au ciel.

XXI. Pourquoi les actes ne sont pas perpétuels en cette vie.

Après tout, il faudroit nous dire où l'on a pris ce nouveau principe, que tout acte dure de soi s'il n'est révoqué : car au contraire c'est un principe constant, par la raison et par l'expérience, que tout acte est passager de soi, et qu'un acte perpétuel est un acte de l'autre vie. La raison en est qu'en l'autre vie, l'ame entièrement réunie

(1) *Falc. p.* 156.

à son premier principe sans être partagée, et appesantie par le corps, par les soins inévitables, par la concupiscence, par les tentations, par aucune distraction quelle qu'elle soit, agit de toute sa force; et c'est pourquoi le précepte d'aimer Dieu de tout son cœur, et de toute son intelligence, ayant alors son dernier accomplissement, cet acte d'amour ne peut souffrir d'interruption. Mais ici, où nous nous trouvons dans un état tout contraire, nos actes les plus parfaits, qui viennent toujours d'un cœur en quelque façon divisé, ne peuvent jamais avoir toute leur vigueur, et sont sujets à s'éteindre naturellement parmi les occupations de cette vie, si on ne les fait revivre. C'est pourquoi on ne prescrit rien tant au chrétien que le renouvellement des actes intérieurs.

XXII. Réponse des faux mystiques et démonstration contraire.

Il ne faut pas écouter nos faux mystiques lorsqu'ils répondent qu'aussi ne défendent-ils pas ces actes renouvelés au commun des chrétiens, mais seulement aux parfaits : c'est-à-dire, selon leur langage, à ceux qui sont élevés aux oraisons extraordinaires : car pour détruire cette réponse, il ne faut que demander à nos prétendus parfaits, si les justes qui vivent dans les voies communes n'accomplissent pas selon la mesure de cette vie le précepte d'aimer Dieu. Cet acte est un acte fort, puisqu'il consiste à aimer Dieu de toute sa force; pourquoi un acte si fort ne sera-t-il pas perpétuel, dans tous ceux qui le produisent? Il ne faudroit donc obliger personne à le renouveler; et la défense de réitérer les actes de charité devroit s'étendre à tous les justes qui conservent

la grâce de Dieu ; ce qui seroit un renversement de toute la morale chrétienne.

XXIII. Exemple de l'Ecriture et de Jésus-Christ même.

Pour une plus claire conviction de ceux qui nous disent des choses si étranges, demandons-leur si David n'avoit jamais fait d'actes d'amour quand il chanta de cœur et de bouche le psaume *Diligam te, etc.* (1), où il commence par dire : *Mon Dieu, qui êtes ma force, mon appui, et mon seul Dieu, je vous aimerai*, et le reste ; ou s'il ne l'a pas réitéré quand il a dit et répété tant de fois (2) : *Mon ame, bénis le Seigneur : mon ame, loue le Seigneur! O Seigneur, mon ame a soif de vous ; en combien de manières et combien souvent*, quàm multipliciter, *ma chair même vous désire-t-elle?* Saint Paul n'avoit-il pas fait un acte fort, lorsqu'il demandoit à Jésus-Christ d'être délivré de cette importune tentation, et cependant il y revient par trois fois : *J'ai prié trois fois le Seigneur* (3), et on sait que trois fois, c'est très-souvent ; et cependant c'est un des parfaits, c'est un apôtre distingué entre tous les autres : et en un mot, c'est un saint Paul qui réitère cet acte. Mais Jésus-Christ vouloit-il foiblement sa passion quand il dit, *Je désire d'être baptisé d'un baptême* (4) : et encore, *Que votre volonté soit faite, et non pas la mienne ;* et cependant il revient aussi par trois fois à cette demande, et l'Evangile rapporte que *jusqu'à trois fois il répéta le même discours* (5). Si l'on dit qu'il le fit pour notre exemple seulement, et encore en la personne des infirmes :

(1) *Psal.* XVII. — (2) *Psal.* LXII, CII, CV, CXIV. — (3) *II. Cor.* XII. 8. — (4) *Luc.* XII. 50. — (5) *Matt.* XXVI. 39, 43, 44.

j'ai bien ouï dire qu'il disoit en la personne des infirmes, *Détournez de moi ce calice :* mais de dire et de répéter : *Que votre volonté soit faite*, ce n'est le langage des infirmes qu'au sens où tous les hommes le sont durant tout le cours de leur vie : si ce n'est qu'il faille excepter de cette loi ceux qui nous vantent une oraison continuelle de quiétude, et qui disent tout ce qui leur plaît autant sans preuve que sans règle.

XXIV. Le Père Falconi auteur de ce dogme : Molinos le suit : sa comparaison tirée de l'exemple d'un voyageur.

Au reste, je dois avertir que je ne trouve personne, avant le Père Jean Falconi, qui ait enseigné le nouveau prodige de cet acte irréitérable : mais nous avons déjà vu que Molinos qui a embrassé cette doctrine (1), s'appuie sur l'autorité de Falconi, qui est bien fragile : il en adopte les termes : et il ajoute à la comparaison du joyau celle-ci d'un voyageur : « Il marche, dit-il (2), » et sans avoir besoin de dire toujours, Je vais à » Rome, il continue son voyage en vertu de la » première résolution qu'il a faite d'y aller ». Voilà comme ces spéculatifs, sans principe, sans autorité, ou de l'Ecriture ou des Pères, endorment les ames par des comparaisons qui flattent leur nonchalance. Il falloit songer que si le voyage étoit difficile et qu'il s'élevât à chaque pas de nouveaux obstacles, on auroit besoin souvent de ranimer son courage, et comme de remonter son premier désir, et quand même tout seroit facile et heureux, il ne faudroit pas pour cela s'imaginer qu'on allât tout seul, mais demander à Dieu qu'il lui plût nous continuer des forces pro-

(1) *Guid. spir. liv.* I. *ch.* XIII, XIV, XV. — (2) *Ibid. p.* 15, 65, 66.

portionnées à la longueur du chemin, qui est une manière aussi solide que nécessaire de renouveler ses actes.

XXV. Le livre du *Moyen court* entre dans tous ces sentimens.

Molinos, dans les chapitres qu'on vient de marquer, ajoute à l'autorité du Père Falconi celle de saint François de Sales, dont nous parlerons en son lieu. Ceux qui ont fait imprimer le *Moyen court* ont aussi imprimé avec ce livret les mêmes autorités, tant celles de ce religieux que celles du saint évêque de Genève; et on voit manifestement que dans la publication de ce petit livre on est entré dans le dessein de Molinos.

On voit aussi, dans ce livre, le même principe de la perpétuité de l'acte de *conversion*, par lequel on se donne une fois à Dieu : « Sitôt, dit-» on (1), que l'ame s'aperçoit qu'elle s'est dé-» tournée dans les choses de dehors, il faut que » par un acte simple, qui est un retour vers » Dieu, elle se remette en lui; puis son acte » subsiste tant que sa conversion dure ». On ajoute, par un sentiment assez extraordinaire, *que cet acte devient comme habituel*, à force de l'avoir réitéré; de sorte qu'il ne faut plus le renouveler, comme il paroît par ces paroles (2) : « L'ame ne doit pas se mettre en peine de cher-» cher cet acte pour le former, parce qu'il sub-» siste; elle trouve même qu'elle se tire de son » état sous prétexte de le chercher, CE QU'ELLE » NE DOIT JAMAIS FAIRE, puisqu'il subsiste en ha-» bitude, et qu'alors elle est dans la conversion » et dans un amour habituel ». Si l'on vouloit

(1) *Moyen court, ch.* XXII, *p.* 101. — (2) *Ibid.* 102.

dire seulement, comme l'enseigne la philosophie, que souvent par un seul acte très-fort on produit une habitude, on ne diroit rien que de commun, mais on veut que *l'acte subsiste;* et encore qu'il y ait beaucoup d'ignorance à croire qu'il subsiste en habitude, puisque l'acte et l'habitude sont choses distinctes, on ne laisse pas d'assurer que *cet amour* qu'on nomme *habituel*, est à la fois actuel, puisque c'est un acte. C'est pourquoi on s'élève ensuite contre ceux qui cherchent cet acte, c'est-à-dire qui le renouvellent en leur faisant ce reproche : « On cherche » un acte par un acte, au lieu de se tenir atta- » ché par un acte simple avec Dieu (1) ».

XXVI. Suite de la doctrine de ce livre.

Si on demande combien cet acte peut durer, on répondra, selon ce principe, « qu'il dureroit » naturellement toute la vie, puisque l'homme » s'étant donné à Dieu dans le commencement » de la voie, afin qu'il fît de lui et en lui tout » ce qu'il voudroit, il donna dès-lors un consen- » tement actif et général pour tout ce que Dieu » feroit » : D'où l'on conclut « que dans la suite » il suffit qu'il donne un consentement passif » afin qu'il ait une pleine et entière liberté (2) ». Qu'on explique comme on voudra *ce consentement passif,* dont nous aurons à parler ailleurs; toujours bien certainement ce n'est pas une réitération d'un acte qui subsiste de soi : c'est pourquoi aussi elle assure : « lorsqu'on a facilité de » faire des actes distincts, que c'est une marque

(1) *Moyen court, ch.* XXII, *p.* 103. — (2) *Ibid.* XXIV, *pag.* 130.

» que l'on s'étoit détourné (1) », mais qu'au reste naturellement on ne renouvelle pas *l'acte direct* une fois produit, à moins qu'on l'ait *révoqué*, comme disoit Falconi : qui est ici ce qu'on appelle *se détourner*. L'acte donc subsiste toujours; et à moins qu'on ne se détourne, il y a « un acte toujours subsistant, qui est un doux » enfoncement en Dieu ».

On n'a donc qu'à s'y enfoncer une fois; il ne faut plus après cela que laisser subsister son acte, sans se mettre en peine de le renouveler jamais; et plus on aura de facilité à se passer de ce renouvellement, que la pratique et la doctrine de tous les saints nous montrent si nécessaire, plus on sera assuré qu'on ne s'est point détourné de sa voie, ce qui est précisément la doctrine réprouvée du Père Falconi, qu'aussi pour cette raison on a imprimée avec le livre du *Moyen court*, comme étant visiblement du même dessein.

XXVII. Sentiment conforme de Malaval.

Par la même raison l'on y pouvoit joindre non-seulement Molinos; mais encore Malaval, avec son acte qu'il appelle *universel :* qui comprend éminemment tous les autres actes du chrétien, et exempte aussi de l'obligation de les pratiquer. Car c'est un acte « comme permanent, par une » continuelle et insensible réitération, par une » simple résolution de ne point sortir de la pré- » sence de Dieu », le spirituel « s'y conserve in- » cessamment, quoi qu'il fasse (2) » : aussi a-t-on

(1) *Moyen court, ch.* XXIV, *p.* 103. — (2) *II. part. p.* 197, 198, 357, 361, 366, 390, 397, 417, 418, 431. *I. part. p.* 29, 30, 32, 45, 46, *etc.* 66, 70.

vu, selon cet auteur, que l'épouse ne dit plus à un cher époux : *Je me donne à vous* (1) : il suffit de l'avoir dit une fois ; c'est un acte qui ne passe point : *la protestation* une fois bien faite de vouloir entièrement être à Dieu, devient *habituelle*, c'est-à-dire dans ce langage, devient un acte *habituel* et continu, ou, comme parle l'auteur, *un acte non interrompu*, non point par cette intention qu'on nomme *virtuelle ;* celle-là, dit-il, *ne suffit pas*, n'étant pas assez actuelle à son gré. C'est pourquoi il a inventé *une intention éminente;* car il n'y a qu'à trouver un mot qui éblouisse le monde, c'en est assez pour dire sans preuve tout ce qu'on veut, et pour décharger les fidèles du soin de renouveler les actes les plus importans.

XXVIII. Observation importante sur ces auteurs.

Au reste, pour bien entendre le sentiment de ces auteurs, je dois ici avertir le sage lecteur, qu'il ne faut point s'arrêter à certains petits correctifs qu'ils sèment deçà et delà dans leurs écrits ; mais regarder où va le principe, où portent les expressions, et quel est en un mot l'esprit du livre. Par exemple, on peut avoir remarqué que Malaval semble hésiter à nommer son *acte universel* absolument *permanent;* il est *comme permanent*, dit-il : mais il ajoute aussitôt après, et il répète sans fin, *qu'il est perpétuel, non interrompu*, et le reste qu'on vient de voir. Le principe porte là ; toute la suite du discours y conduit, et ces légers correctifs font voir seulement que ces auteurs ont senti quelquefois les excès où ils se jetoient, et en ont été étonnés. Souvent même il semblent nier en un endroit

(1) *Moyen court. I. part. p.* 27. *ci-dessus, chap.* XIV.

ce

ce qu'ils assurent en l'autre, pour se préparer des excuses et se donner des échappatoires. Il ne faut pas se persuader que parmi tant d'absurdités on puisse conserver une doctrine suivie : les principes fondamentaux du christianisme ne peuvent pas s'éloigner tout-à-fait de la pensée. De là vient qu'on trouve même dans les Ariens, dans les Pélagiens, dans les Eutychiens, dans tous les autres hérétiques, des propositions ou échappées, ou artificieuses, dans lesquelles ils semblent quitter leur erreur : à plus forte raison en doit-on trouver dans les nouveaux mystiques, où la teinture de la piété s'est encore plus conservée : la force de la vérité arrache toujours beaucoup de choses à ceux qui s'égarent, et il en faut dire quelquefois qui fassent passer les autres. L'Eglise sans s'y arrêter, et sans chercher des excuses à ceux qui veulent tromper, a condamné les hérétiques par la force de leurs principes, et par le gros de leurs expressions ; et tout ce qu'on pourra conclure de celles qui semblent contraires, c'est qu'ils ont voulu se déguiser.

XXIX. Conséquences pernicieuses de cette doctrine.

Quoi qu'il en soit, il est bien constant que la nouvelle oraison mystique tend à relâcher dans les parfaits le soin de renouveler les actes les plus essentiels à la piété. Falconi a ouvert la carrière ; Molinos l'a suivi en termes formels ; Malaval, qui a voulu quelquefois biaiser, ne laisse pas de s'expliquer clairement ; et pour le livre du *Moyen court*, la perpétuité des actes irréitérables de leur nature y est assurée à pleine bouche.

C'est encore une conséquence de cette doc-

trine, qu'il ne faut point se donner de peine pour se recueillir, quelque distrait et occupé qu'on ait été; car les actes bien faits une fois, comme l'est sans doute celui du recueillement produit au commencement de la vie intérieure, ne périssent point. Ainsi on n'a point à craindre de se dissiper, puisqu'à moins que de révoquer ses premiers actes, on y demeure toujours, en dormant et en veillant, occupé ou non occupé. Ce sont là les moyens faciles qu'on propose pour l'oraison, et on pousse la facilité jusqu'à exempter les prétendus parfaits du soin de renouveler leur recueillement : on porte insensiblement tout le monde au repos, et la réitération des actes étant, selon ces principes, une marque qu'on les a mal faits la première fois; autant qu'on veut avoir bien fait, autant veut-on éviter de les réitérer. Telles sont *les facilités* de la nouvelle méthode : en voici d'autres qui ne sont pas moins considérables.

LIVRE II.

De la suppression des Actes de foi.

I. Dessein de ce second livre.

Nous entrons dans l'exposition d'une erreur des plus importantes de la nouvelle oraison : c'est que tous les actes explicites sur la Trinité, sur l'Incarnation, sur les attributs divins, sur les articles du *Credo*, sur les demandes du *Pater*, ne sont plus d'obligation pour ces prétendus parfaits : et la raison en est évidente ; car s'il n'y a pour eux qu'un seul acte perpétuel et universel, ce seroit inutilement qu'on leur prescriroit tant d'actes de foi explicite, tant de demandes expresses ; tout est renfermé pour eux dans *un acte confus et éminent* où tous les autres se trouvent autant qu'il est nécessaire pour contenter Dieu, et ce sont les facilités que l'auteur du *Moyen court* nous vouloit donner.

Nous avons donc à faire voir par ordre, que tous les actes énoncés dans le Symbole des apôtres, toutes les demandes formées dans l'Oraison dominicale ne sont plus pour nos superbes parfaits. Commençons, dans ce second livre, par ce qui regarde les actes de foi, et en particulier les actes de foi sur la Trinité et sur l'Incarnation.

II. Que la doctrine des nou-

On en supprime l'obligation, le passage en est exprès, *sur le Cantique des cantiques* (1) : mais

(1) *Ch.* I. *v.* I.

veaux mystiques supprime l'union avec Jésus-Christ en qualité d'homme-Dieu et de Personne divine : passage de l'*Interprétation sur les Cantiques.*

il en faut avant toutes choses bien expliquer le langage. On y distingue d'abord deux sortes d'union avec Jésus-Christ, l'une essentielle, et l'autre personnelle : l'essentielle est celle où l'on est uni à l'essence de la divinité ; la personnelle est celle où l'on est uni à la personne du Fils de Dieu. Cette union personnelle est encore double parce qu'ou l'on s'unit à Jésus-Christ comme étant simplement le Verbe divin, ou bien l'on s'unit à lui comme étant aussi un homme parfait. Je n'allègue point ce langage pour le reprendre ; car il ne faut jamais disputer des mots, mais tâcher de les bien entendre. Ceux-ci étant expliqués, il n'y a plus qu'à écouter ces mots de notre auteur (1) : « L'on peut ici résoudre la difficulté de quelques » personnes spirituelles, qui ne veulent pas que » l'ame étant arrivée en Dieu (ce qui est l'état » d'union essentielle) parle de Jésus-Christ et de » ses états intérieurs, disant que pour une telle » ame cet état est passé ». Voilà du moins la difficulté bien proposée : il est question de savoir si l'ame unie à Dieu, *essence à essence*, qui est, selon le langage de l'auteur, la dernière et la plus parfaite union, peut encore *parler de Jésus-Christ* homme, et de ses états intérieurs. En vérité est-ce là une question entre les chrétiens ? et peut-on parmi eux chercher un état où il ne se parle plus de Jésus-Christ ? Si l'on disoit qu'absorbé dans la divinité, il y a de certains momens où la pensée ne s'occupe pas d'un Dieu fait homme, il n'y auroit là rien d'impossible : mais il s'agit d'un état où

(1) *Cant. p.* 4, 5, 6.

l'on ne parle plus de Jésus-Christ, où par état on l'oublie, à cause *que cet état* (où l'on parle de Jésus-Christ) *est passé pour une telle ame :* au lieu de détester un tel état, sans même l'examiner, on se tourmente à justifier ceux qui veulent que cet état *où l'on parle* encore de Jésus-Christ soit un état passager. « Je conviens, dit cet » auteur avec eux, que l'union à Jésus-Christ » (comme personne divine) a précédé de très- » long-temps l'union essentielle » ; c'est-à-dire l'union à Jésus-Christ selon l'essence de sa divinité ; dont on rend cette raison, « que l'union à Jésus- » Christ comme divine personne, s'éprouve dans » l'union des puissances » (qui est encore, selon ce langage, une sorte d'union inférieure) « et » que l'union à Jésus-Christ homme-Dieu est la » première de toutes, et qu'elle se fait dès le com- » mencement de la vie illuminative ». Voilà donc déjà deux degrés d'union avec Jésus-Christ très-distinctement marqués : l'un dès le commencement de la vie illuminative avec Jésus-Christ homme-Dieu ; l'autre avec Jésus-Christ simplement comme personne divine, qui appartient à ceux dont l'avancement est déjà plus grand : à quoi si nous ajoutons le dernier degré, où l'ame, dit-on, est arrivée *en Dieu seul*, c'est-à-dire à l'essence seule sans plus parler des personnes, on trouvera trois états. Le premier où l'on est uni à Jésus-Christ *homme-Dieu*, qui est le plus imparfait de tous : le second où l'on est uni *à Jésus-Christ comme personne divine*, qui est à la vérité plus élevé, mais encore inférieur au troisième,

que l'on explique en disant que *l'ame y est établie en Dieu par l'union essentielle*, et non plus par la personnelle comme auparavant.

Sans examiner en particulier ces raffinemens, ni les suites qu'on en propose, il nous suffit d'avoir vu trois états d'union avec Jésus-Christ, que l'on doit passer l'un après l'autre. L'union qu'on a avec lui *comme homme-Dieu*, précède celle qu'on a avec lui simplement comme *personne divine*, en faisant abstraction de l'humanité; et celle-ci précède, dit-on, *de très-long-temps* celle qu'on a avec lui *selon l'essence divine.*

Ces trois degrés sont établis pour résoudre la difficulté de ceux qui veulent que dans l'union avec l'essence divine *on ne doive plus parler de Jésus-Christ et de ses états intérieurs*, parce qu'alors *cet état est passé.* Ainsi l'état où *l'on parle encore de Jésus-Christ* comme homme est un état passager : l'état où l'*on s'y unit comme personne divine*, l'est aussi; et le seul état permanent, aussi bien que parfait, est celui où l'on est uni à l'essence même de Dieu, sans plus *parler* de Jésus-Christ, ou de ses états intérieurs, ni s'unir *à sa divine personne.*

III. Réflexion sur la doctrine précédente.

Voilà les prodiges de la nouvelle doctrine; voilà les degrés de l'union avec Jésus-Christ établis, de sorte que, dans le dernier degré où l'on s'unit *à son essence*, l'on cesse de s'unir à lui *comme personne divine*, et encore plus de s'y unir selon son humanité et ses états intérieurs. Si on cesse de s'unir à Jésus-Christ comme personne divine, on cesse par conséquent de s'unir

de cette sorte au Père et au Saint-Esprit. Si on cesse de s'y unir, on cesse d'exercer sur ces divins objets aucun acte de foi explicite; car ces actes nous uniroient. Par-là on en veut venir comme à un état plus parfait à s'établir *en Dieu seul*, considéré selon son essence; et on y veut imaginer plus de perfection qu'à s'unir à Dieu selon la distinction des trois Personnes divines. En effet nous verrons bientôt qu'on pousse le raffinement jusque-là, et même encore plus avant, puisqu'on trouve une espèce de perfection plus éminente dans l'exclusion des attributs divins, pour se réduire à la *nature confuse et indistincte* de l'essence seule. C'est le langage commun de tous nos nouveaux mystiques. Quand ils se croient arrivés, comme ils parlent, *en Dieu seul*, c'est redescendre que de contempler la Trinité ou l'Incarnation. L'on ne dit donc plus le *Credo*, et l'on se trouve trop parfait pour en produire les actes. Croiroit-on que les chrétiens pussent donner dans ces excès? Une prétendue *simplification*, une prétendue réduction de tous nos actes à un *acte perpétuel et universel*, a introduit ces prodiges.

IV. Autre passage de *l'Interprétation sur le Cantique*. Suite pernicieuse de cette doctrine.

Que si l'on peut encore douter des sentimens de ces auteurs, on n'a qu'à lire ces mots dans la même *Interprétation sur le Cantique* (1): « Dès que » l'ame commence de recouler à son Dieu comme » un fleuve dans son origine, elle doit être toute » perdue et abîmée en Dieu; il faut même alors » qu'elle perde la vue aperçue de Dieu, et toute » connoissance distincte pour petite qu'elle soit ».

(1) *Ch.* VI, *v.* 4, *p.* 143.

Il n'y a donc plus de distinction, je ne dis pas d'attributs, mais de personnes divines : ce qu'elle explique plus clairement en parlant ainsi (1) : « Lorsque je parle de distinction, je ne l'entends » pas de la distinction de quelque perfection divine » en Dieu même ; car elle est perdue il y a long- » temps ». On perd donc bientôt ces distinctions des perfections divines, « et dès les premiers ab- » sorbemens l'ame n'a qu'une vue de foi confuse » et générale de Dieu en lui, sans distinctions de » perfections ni d'attributs » relatifs ou absolus ; car une fois la distinction est alors entièrement ôtée : on ne distingue plus de personnes divines, par conséquent plus de Jésus-Christ ; et tout cela qu'est-ce autre chose, sans exagérer, qu'un artifice de l'ennemi pour faire oublier les mystères du christianisme, sous prétexte de raffinement sur la contemplation ?

V. Etranges paroles sur Jésus-Christ.

Conformément à cette doctrine, on trouve dans un exemplaire très-bien avéré du manuscrit intitulé *les Torrens*, qui est du même auteur que le *Moyen court*, et l'*Interprétation sur les Cantiques*, « qu'une ame sans avoir pensé à aucun état » de Jésus-Christ depuis les dix et vingt ans », trouve que toute la force en est « imprimée en elle » par état, quoique l'ame dans toute sa voie n'ait » point de vue distincte de Jésus-Christ ». Vous le voyez, sage lecteur : qui ne pense *à aucun état* de Jésus-Christ, ne pense ni à sa croix ni à sa gloire : qui demeure *sans en avoir aucune vue distincte*, ne songe ni s'il est distinctement le Fils

(1) *Interpret. sur le Cantiq. ch.* VI, *v.* 4, *p.* 144.

de Dieu, la seconde personne de la Trinité, ni s'il est le Fils de l'homme, comme il s'appelle lui-même, qui nous a sauvés par son sang. Dans ces étranges sublimités, on passe tranquillement *les dix et les vingt ans* sans seulement penser à lui ni à aucun de ses états : et tout cela encore un coup, qu'est-ce autre chose sinon de faire servir la contemplation à une extinction totale de la foi explicite en Jésus-Christ ?

VI. Artifice des nouveaux mystiques pour éluder la foi explicite en Jésus-Christ.

On dira que cette objection est prévue et résolue dans le *Moyen court* par ces paroles (1) : « L'on m'objectera que par cette voie » (où l'on n'a que ces vues confuses et indistinctes de Dieu) « l'on ne s'imprimera pas les mystères ; c'est tout » le contraire, ils sont donnés en réalité à l'ame, » comme saint Paul dit qu'il les portoit sur son » corps (2) ». Mais tout cela n'est qu'éluder : il ne s'agit pas de *porter sur son corps*, avec cet apôtre, *la mort et les blessures de Jésus* (3) ; mais de s'y unir par un acte de foi explicite, comme faisoit sans cesse et dans toutes ses épîtres le même saint Paul, jusqu'à dire *qu'il ne savoit rien que Jésus-Christ*, non pas le voyant en Dieu par des vues confuses et générales, mais distinctement et expressément comme *crucifié : Jesum et hunc crucifixum* (4) : mais au contraire nos nouveaux mystiques donnent pour règle (5), « que l'attention amoureuse » à Dieu renferme toute dévotion particulière, » et que qui est uni à Dieu seul (dans sa seule » essence comme on a vu) par son repos en lui,

(1) *Moyen court, pag.* 32, 33. — (2) *II. Cor.* IV. 10. — (3) *Gal.* VI. 17. — (4) *I. Cor.* XI. 2. — (5) *Moyen court, pag.* 34.

» est appliqué d'une manière plus excellente à » tous les mystères ». C'est là, encore une fois, un moyen pour éluder tout acte de foi en Jésus-Christ ; c'est faire oublier à cette ame, qui croit être dans de sublimes oraisons, le besoin qu'elle a de sa grâce et de sa médiation perpétuelle : c'est enfin ne le proposer à ces ames qu'en Dieu et en général, sans connoissance et application distincte : contre saint Paul qui disoit : *Je vis en la foi du Fils de Dieu qui m'a aimé et s'est donné pour moi* (1).

VII. Suite de ces artifices. Parole de Molinos.

Ce n'est point satisfaire à la difficulté, que d'ajouter, comme on fait, « que qui aime Dieu, » aime ce qui est de lui » : car c'est précisément la même chose que ce que disoit Molinos (2) : « Celui » qui pense à Dieu, et qui le regarde, pense et » regarde Jésus-Christ » ; ce qui ne sort point d'un amour confus, où, sans penser à Jésus-Christ par un acte de foi explicite, on croit tout faire en pensant à Dieu en général. Je ne veux pas dire qu'il faille astreindre les ames dans chaque moment de leur oraison à penser toujours actuellement à Jésus-Christ, encore moins à raisonner sur lui, puisque la foi n'a pas besoin de raisonnement. Les faux contemplatifs doivent savoir que ce n'est pas là ce qu'on leur demande : on leur dit et on leur répète que d'établir des oraisons, où par état et comme de profession, on cesse de penser à Jésus-Christ, à ses mystères, à la Trinité, sous prétexte de se perdre mieux dans l'es-

(1) *Gal.* II. 20. — (2) *Sect.* 2, *n.* 12, *pag.* 7.

sence divine, c'est une fausse piété et une illusion du malin esprit.

VIII. Passages de Molinos.

Molinos, très-artificieux, a paru avoir de la peine à venir à ces explications, qui rendoient sa mystagogie odieuse; et il se contente ordinairement d'exclure la pensée distincte et particulière de Jésus-Christ, ou de ses mystères, et des personnes divines, en proposant, comme il fait sans cesse, *sa foi et sa connoissance générale et confuse* : autrement *sa foi amoureuse et obscure, sans aucune distinction des perfections et attributs* (1), comme la seule et perpétuelle action de contemplatif; ce qui emporte l'exclusion des actes de foi explicite et distincte dans certains états. Mais à la fin il faut parler : et entraîné par la force de ses principes, il a prononcé les mots qu'on vient d'entendre : *Qui pense à Dieu pense à Jésus-Christ* (2); à quoi il ajoute, *qu'on ne se sert plus des moyens lorsqu'on a obtenu la fin* (3).

Il est vrai qu'il semble réduire l'exclusion de ces moyens à celle de la méditation discursive; mais ses expressions aussi bien que ses principes vont plus loin, puisqu'il restreint l'ame *à la présence de la divinité, et à la connoissance générale et confuse que la foi lui en donne* : ce qui dans tout son langage ne contient que ces notions générales et indistinctes, où l'on ne voit ni personnes ni attributs divins.

IX. Passages de Malaval.

C'est précisément ce que disoit Malaval sur ces

(1) *Introd. sect.* I, *n.* 1, *p.* 1. *Liv.* I, *ch.* II, *p.* 44, *etc.* — (2) *Ibid. sect.* II, *n.* 12. — (3) *Ibid. n.* 13.

paroles de Jésus-Christ : *Je suis la voie;* où ce téméraire contemplatif interprète ainsi : « S'il est » la voie, passons par lui (1) » ; et il répète encore une fois un peu après : « Puisqu'il est la voie pas- » sons par lui ; mais celui qui passe toujours n'ar- » rive jamais (2) » ; à quoi il ajoute en d'autres endroits ces foibles comparaisons (3) : « Que celui » qui est arrivé ne songe plus par quel chemin » il a été obligé de passer, fût-il un chemin pavé » de marbre ou de porphire, et que s'il pense » quelquefois au chemin, c'est pour s'en souve- » nir, et non pas pour y retourner ». Quelque insensée que soit cette expression, l'auteur enchérit encore par celle-ci (4) : « Comme la boue » tombe quand les yeux de l'aveugle sont ou- » verts, ainsi l'humanité s'évanouit pour atteindre la divinité ». Voilà les délicatesses de la nouvelle contemplation, et c'est ainsi qu'on apprend à y goûter Jésus-Christ.

X. Contrariété de cette doctrine et de celle de l'Evangile.

C'est l'esprit de Jésus-Christ et de l'Evangile, qu'un Dieu a voulu que *la plénitude de la divinité habitât corporellement* et expressément *en Jésus-Christ* (5), afin qu'on s'incorporât à l'homme semblable à nous, à qui nous touchons de si près, et qu'on le saisît pour ainsi dire par la foi, sans perdre la divinité qui lui est unie en unité de personne ; et cependant, selon ces docteurs, l'humanité de Jésus-Christ sera la boue, dont il faudra nous laver pour avoir les yeux ouverts à la contemplation. Peut-on chercher des explications à

(1) *Malaval.* 2. *p.* 256. — (2) *Ibid.* 266. — (3) *Pag.* 54. — (4) *Ibid.* 140. — (5) *Col.* II. 9.

ces paroles insensées, et qui jamais ouît parler d'un tel prodige?

XI. Cette doctrine des nouveaux mystiques est une suite nécessaire de leurs principes.

Cependant il ne faut point s'en étonner, c'est la suite des principes de la nouvelle oraison. On s'y attache à *cet acte confus et universel, sans pensée quelconque qui soit distincte* (1) : où il n'y a que la seule notion de Dieu d'*une manière obscure et universelle* (2); et il y faut *tellement regarder Dieu sans aucune notion distincte* (3) : Dieu pur y est *tellement l'objet de la contemplation, et il se faut tellement garder d'y rien ajouter à la simple vue de Dieu,* que Jésus-Christ homme n'y peut entrer. Les personnes divines n'y entrent non plus (4), puisqu'*on y doit considérer Dieu en lui-même sans attributs, sans aucune action distincte selon son essence* (5), et en tant qu'il a dit : *Je suis celui qui suis :* ou si l'on veut une autre phrase; *on doit se le représenter sous la notion la plus universelle,* qui est celle *d'être par essence* (6). Or tout cela ne souffre point de distinction de personnes, par conséquent point de Jésus-Christ; et ainsi, comme d'autres l'ont remarqué, un vrai adorateur de Dieu devroit suivre les notions les plus approchantes de celles des Mahométans ou des Juifs, ou si l'on veut des Déistes; autrement il seroit dégradé de la haute contemplation, et il retomberoit dans ce qu'on appelle multiplicité.

XII. Vaine échappatoire.

Je sais qu'on pourroit penser que cette doctrine n'a lieu que dans les temps de l'oraison : mais

(1) *Malaval.* 1. *pag.* 55. — (2) 2. *p.* 186. — (3) *Ibid.* 228, 273. — (4) *Ibid.* 224. — (5) *Ibid.* 221, 222, 226, 228. — (6) *Ibid.* 232.

ceux qui se contenteront de cette réponse, seront peu instruits des secrets de la nouvelle doctrine, puisqu'on y enseigne que l'oraison des prétendus parfaits n'a point d'interruption, et que leur contemplation est perpétuelle; réduite par conséquent à ces idées générales et indistinctes, où les personnes divines n'entrent point, et où Jésus-Christ ne se trouve qu'en Dieu regardé confusément.

XIII. Doctrine des nouveaux mystiques sur les attributs divins.

On a pu remarquer ici une autre sublimité; c'est-à-dire, une autre ignorance et un autre égarement de la nouvelle contemplation. C'est qu'après avoir laissé aux plus imparfaits les trois personnes divines, et l'Incarnation du Fils de Dieu, elle veut s'élever encore au-dessus de tous les attributs divins pour s'attacher à la seule essence : mais qu'est-ce que cette essence? qui la connoît en cette vie? qui peut se vanter d'y connoître certainement l'essence ou la substance d'aucune chose créée quelle qu'elle soit? Combien plus l'essence divine est-elle au-dessus de nos conceptions? Et si l'on dit que l'on ne parle ainsi que selon nos foibles manières de concevoir, et selon les idées de l'école, y convient-on de la notion où il faut mettre la raison essentielle et constitutive de Dieu, selon nos manières imparfaites de la connoître? Malaval qui vient faire la leçon au monde, et lui donner des idées nouvelles de la contemplation, ignore-t-il qu'une partie de l'école établit l'essence de Dieu dans un acte d'une simple et pure intelligence? ceux qui sont de ce sentiment sont-ils obligés de changer d'avis dans la

contemplation, ou ne faut-il pas plutôt avouer qu'on y doit regarder Dieu d'une manière plus simple, et pour ainsi parler antérieure à la distinction de l'essence et des attributs? Cependant Malaval s'obstine à ne vouloir attacher la contemplation qu'à la seule essence de Dieu, en tant que par la pensée on la distingue de ses perfections; et la raison qu'il en rend, c'est *que les divines perfections ne sont que quelque chose de Dieu* (1), au lieu que l'essence est Dieu même : idée qui pour la sublime contemplation divise trop cette nature infinie, et en fait très-mal entendre la perfection.

XIV. Grossière idée sur le même sujet, dans l'*Interprétation du Cantique des cantiques.*

Mais c'est que toutes les fois qu'on se veut guinder au-dessus des nues on s'y perd, ou pour parler plus simplement, on manque de précision et de justesse, et on montre son ignorance. N'est-ce pas encore une belle idée dans l'*explication du Cantique* (2), que celle où l'on nous dit « que les » soixante forts d'Israël, ces vaillans guerriers » qui gardent le lit de repos du véritable Salo- » mon, sont les attributs divins qui environnent » ce lit royal, et qui en empêchent l'accès à ceux » qui ne sont pas entièrement anéantis ». C'est une bizarre pensée de détacher les attributs de Dieu d'avec lui-même, pour en faire les satellites qui le gardent; et une étrange ignorance de dire que ces attributs absolus ou relatifs indistinctement *empêchent* l'accès auprès de Dieu, et le repos dans son essence. Mais c'est une erreur extrême de vouloir insinuer par-là que pour entrer

(1) *Malaval. I. part. p.* 47. — (2) *Ch.* III, *n.* 7, *pag.* 74.

dans la haute contemplation de l'essence de Dieu, il faille laisser les attributs au-dessous d'elle, et ne s'y attacher non plus que l'on fait aux gardes quand on est avec le roi. On dira qu'il ne faudroit point demander tant d'exactitude à une femme : je le veux, pourvu qu'on m'avoue qu'il ne falloit non plus avancer, comme on ose faire dès l'entrée de ce livre, que cette nouvelle explication, fautive par tant d'endroits, « ne peut être que le » fruit d'une assistance particulière du Saint-» Esprit (1) ».

XV. Passage de S. Clément d'Alexandrie.

Pour présenter quelque chose de plus utile et de plus agréable au lecteur, ennuyé peut-être aussi bien que moi du récit de tant de vaines subtilités, je le prie d'entendre un passage de saint Clément d'Alexandrie sur les noms et les attributs divins : « Dieu est infini, dit-il (2), et sans figure, » et ne peut être nommé, quoique nous le nom-» mions quelquefois improprement, comme quand » nous le nommons Dieu ; et encore aussi que » nous le nommions ou un, ou bon, ou intelli-» gent, ou Celui qui est, ou Père, ou Dieu, ou » Créateur, ou Seigneur, nous ne prétendons » point par-là dire son nom ; mais nous nous ser-» vons de tous ces beaux noms, à cause de la di-» sette de notre langage ; car aucun d'eux pris à » part n'exprime Dieu, mais tous ensemble en » indiquent la souveraine puissance ». Voilà comme on est contraint, pour contempler et connoître la perfection de l'Etre divin, de conduire avec l'Ecriture son esprit par plusieurs

(1) *Cant. préf.* — (2) *Strom.* 5. *pag.* 587.

idées,

idées, étant impossible d'en trouver aucune dont on soit content; et celle-ci, *Celui qui est*, quoiqu'elle soit en effet la plus grande et la plus simple de toutes, étant rangée comme on vient de voir par ce docte Père avec les autres si défectueuses, dont le concours nous est nécessaire pour exprimer Dieu à notre manière imparfaite, il semble avoir voulu expressément réfuter la rêverie de Malaval et de ses semblables, qui s'attachent à cette idée, *Celui qui est*, pour exclure toutes les autres de la parfaite oraison et de l'état contemplatif.

XVI. Objection tirée de la doctrine de Scot et de Suarez.

On fait ici une objection qu'il ne faut pas dissimuler; c'est que les scolastiques demeurent d'accord que la plus parfaite contemplation de la nature divine, est celle où on la regarde selon les notions les moins resserrées, comme celle d'être, de vérité, de bonté, de perfection : tant à cause que ces notions sont en effet celles qui sont les plus pures, les plus intellectuelles, les plus abstraites, les plus élevées au-dessus de ces images corporelles que l'Ecole appelle fantômes; qu'à cause aussi que par leur universalité, elles font en quelque façon mieux entendre l'universelle perfection de Dieu dans toute son étendue, que ne font les idées plus particulières et plus restreintes, de juste, de sage, de saint. C'est l'excellente doctrine de Scot et de Suarez (1); et j'avoue que dans ces idées, *Dieu est l'être même, Dieu est la bonté, ou comme il dit à Moïse, il est tout*

(1) *Sect.* I, *n.* 11, *dist.* 3, *q.* 3. *Suarez. t.* II, *lib.* II, *de orat. ment. c.* XIII, *n.* 19, 20.

le bien; on lui attribue davantage d'une certaine manière les perfections infinies qui sont comprises confusément et universellement dans ces notions abstraites; par où aussi l'on excite plus cette admiration, cet étonnement, ce silence par où commence la contemplation, et qui fait dire à David: *O Seigneur, notre Seigneur, que votre nom est admirable dans toute la terre* (1): et encore: *Le silence est votre louange* (2).

XVII. On explique en quel sens les notions universelles sont les plus sublimes, sans pour cela ravilir les autres.

Mais cette doctrine est bien éloignée de celle des nouveaux mystiques, qui, sous prétexte qu'en un certain sens on attribue à Dieu plus de perfections dans les notions les plus générales, excluent de la contemplation celles qui sont plus particulières, comme celles de la justice, de la clémence et de la sainteté de Dieu; en quoi leur erreur est visible, parce qu'encore qu'il soit beau de louer et d'admirer la grandeur de Dieu par ces notions générales, on a pour lui une admiration à sa manière aussi excellente, quand on contemple distinctement, et qu'on explique, pour ainsi dire, à son esprit étonné les perfections plus particulières de cet être infini. Car comme chacune de nos conceptions, et toutes nos conceptions ensemble, ainsi que nous le disoit saint Clément d'Alexandrie, demeurent infiniment au-dessous de la perfection de l'Etre divin, l'Ecriture présente à notre esprit toutes les manières de le contempler: qui à la fin seront toutes également parfaites, parce qu'elles nous replongent toutes, pour ainsi parler, dans l'immensité de la

(1) *Ps.* VIII. I. — (2) *Ps.* LXIV. I. *Juxt. Hebr.*

perfection de Dieu, et dans son incompréhensible vérité. Par exemple, qui oseroit dire qu'Isaïe et ses séraphins n'aient pas été élevés à la plus haute contemplation dans cette admirable vision de Dieu trois fois saint (1), ou que dans une vue si haute de sa sainteté ils ne se soient pas abîmés avec un amour immense dans cette profonde incompréhensibilité de l'être divin; puisque c'est ce qui les oblige à s'envelopper dans leurs aîles, et à s'en faire une couverture; c'est-à-dire à trouver toujours une ignorance infinie dans leurs plus sublimes pensées.

XVIII. Tous les attributs proposés dans le Symbole des apôtres comme l'objet de la foi et de la contemplation.

Par-là on voit clairement que c'est une fausse subtilité, et une erreur dangereuse des nouveaux mystiques, de renvoyer aux commençans la contemplation des attributs divins, et de réserver aux parfaits celle de l'essence seule. C'est faire pour les parfaits un autre symbole que celui qu'on a toujours révéré comme le Symbole des apôtres, puisque tous les attributs divins nous y sont clairement proposés comme l'unique fondement de notre espérance. Et d'abord la toute-puissance y est exprimée en termes formels, et déclarée par la création du ciel et de la terre; où l'éternité paroît aussi, puisque si Dieu n'étoit éternel et de soi-même, il seroit créé, et non créateur. La miséricorde s'y trouve dans ces paroles: Je crois *la rémission des péchés*, qui est le commencement des miséricordes de Dieu, comme on en voit la consommation dans l'article où est énoncée *la résurrection de la chair et la vie éternelle*. La justice

(1) *Is.* VI.

est dans celles-ci : *Il viendra juger les vivans et les morts*. Là même se doit entendre en Dieu la parfaite compréhension de toutes choses, et même du secret des cœurs, puisque c'est par-là que les hommes seront jugés, selon ce que dit saint Paul (1), *qu'il révélera ce qu'on croira avoir recélé dans les ténèbres, et mettra en évidence le secret des cœurs; et alors chacun recevra de Dieu la louange qu'il mérite.* Ce qui induit l'immensité de l'Etre divin, présent à tous, sans qu'on puisse se soustraire à sa connoissance, à sa puissance, à sa providence, à sa justice. La vraie idée de la sainteté de Dieu est dans ces articles: *Je crois au Saint-Esprit, la communion des saints, la rémission des péchés;* où l'on nous montre que la sainteté de Dieu consiste en ce qu'il est saint, non pas d'une sainteté empruntée, mais saint et sanctifiant; non sanctifié par l'infusion d'une sainteté étrangère, mais opérant par lui-même, avec la rémission des péchés, la communion des saints par la charité vivifiante et sanctifiante qui les unit entre eux et avec Dieu. On ne peut nier sans impiété que tous les fidèles ne soient obligés à concevoir, chacun selon leur mesure, ces divines perfections, renfermées si clairement dans le Symbole, sans lesquelles Dieu n'est pas Dieu, et son culte est anéanti. Que s'il y a quelques attributs plus cachés, et peut-être moins nécessaires à la connoissance de tous les particuliers, on sait en théologie qu'ils sont renfermés dans ceux-ci, que personne ne peut oublier sans mettre son salut en

(1) *I. Cor.* IV. 5.

péril ; qui est aussi la raison pour laquelle on les a mis si expressément dans le Symbole des apôtres.

Que s'ils sont l'objet de notre foi en tout état, ils le sont aussi de la contemplation, dont la foi est le fondement, et on ne peut s'élever au-dessus de la foi qui nous les propose, que par une fausse et imaginaire transcendance.

XIX. Frivole objection de quelques-uns sur les actes de foi explicite qui sont de nécessité de salut.

Dieu pardonne à ceux qui ont dit, ou qui disent peut-être encore, que pour établir la nécessité des actes de foi explicite dans les articles I, II, III, IV, V des ordonnances des 16 et 25 avril 1695 (*), on y a poussé trop avant les points de foi qu'il faut croire explicitement pour être sauvé : quelques-uns ont demandé entre autres choses si l'on pouvoit obliger des gens rustiques et grossiers à croire expressément la toute-puissance ; et leur objection ne nous a pas été inconnue. Ceux qui l'ont faite devoient penser que les auteurs pour qui nous parlions ne sont pas de ces grossiers ni de ces rustiques qui peuvent en certains cas trouver leur excuse dans leur ignorance ; mais au contraire qu'ils se prétendent les plus éclairés parmi les spirituels. Ils ne doivent donc pas ignorer qu'ils sont sujets au commandement d'avoir et d'exercer la foi catholique, du moins sur les points qui sont contenus dans le Symbole des apôtres. C'est pour eux principalement que le Symbole attribué à saint Athanase prononce qu'ils doivent

(*) Bossuet indique ici son Ordonnance, qui est à la tête de ce volume, et celle de M. de Noailles, évêque de Châlons, depuis archevêque de Paris, pour la publication des XXXIV Articles d'Issy. (*Edit. de Versailles.*)

croire explicitement la Trinité, l'Incarnation, les perfections ou les attributs de la nature divine, parmi lesquels est nommée la toute-puissance, *s'ils veulent être sauvés :* et en effet quel article est plus nécessaire que celui de la toute-puissance, sans lequel tout le Symbole est anéanti? Si Dieu n'est pas tout-puissant, il ne sera point créateur; Jésus-Christ ne sera pas né d'une Vierge; car il a fallu pour le faire croire à sa sainte mère, que l'ange l'assurât que Dieu pouvoit tout (1). Si Dieu n'est pas tout-puissant, si Jésus-Christ n'est pas ressuscité, ni nous ne ressusciterons, ni nous ne serons sanctifiés dans le temps, ni nous n'aurons *la vie éternelle* au siècle futur. C'est aussi pour cette raison que la toute-puissance est expressément énoncée à la tête du Symbole, comme la base inébranlable de tout le reste. On n'oblige pas les simples à faire de sublimes raisonnemens sur cet attribut; mais il est sans doute que celui de tous que le peuple doit le mieux connoître, et connoît le mieux en effet, est celui-là. Car aussi comment pouvoit-il mettre en Dieu, en tout et partout, une espérance sans bornes s'il ne savoit qu'il peut tout? Je relève expressément cette objection pour faire voir au pieux lecteur ce que peut sur certaines gens l'esprit de contradiction, qu'on pousse à l'extrémité dans notre siècle.

Au reste, pour justifier les cinq articles de ces ordonnances dont il s'agit en ce lieu, on n'a pas besoin que les actes de foi explicite, auxquels on

(1) *Luc.* I. 37.

a obligé les nouveaux mystiques, soient nécessaires de nécessité de moyen; il suffit qu'ils soient nécessaires de nécessité de précepte, pour condamner ceux qui les omettent volontairement : mais quand on auroit enseigné que les actes exprimés dans ces cinq articles sont nécessaires de nécessité de moyen, on n'auroit pas sujet de s'en repentir; puisqu'après tout en cela on n'auroit fait autre chose que de suivre toute l'Ecole après saint Thomas, qui détermine clairement qu'il *est nécessaire de nécessité de salut de croire explicitement* l'Incarnation (1), à cause qu'elle propose en Jésus-Christ l'unique moyen de s'unir à Dieu. C'est par la même raison qu'il faut croire la Trinité, sans laquelle Jésus-Christ n'est pas connu, non plus que le Baptême qu'on reçoit en lui. Au même endroit (2), le même saint Thomas établit, après saint Paul (3), que celui qui *veut s'approcher de Dieu doit croire qu'il est, et qu'il est rémunérateur de ceux qui le servent;* et cela explicitement, comme le conclut saint Thomas des paroles mêmes de l'apôtre; car il seroit très-absurde de ne croire que confusément que Dieu est, ou qu'il est rémunérateur. Le même docteur angélique démontre encore que tous les articles du Symbole doivent être connus par tous les fidèles (4); et l'article où est proposée la toute-puissance est un de ceux qu'il juge des plus nécessaires (5).

Si l'on en demande davantage, je veux bien encore ajouter que quelques-uns des casuistes re-

(1) 2. 2. *q.* 2. *art.* VII, VIII. — (2) *Ibid. art.* V. — (3) *Heb.* XI. 6. — (4) *Ibid. q.* 1. *art.* VI, VII, VIII. — (5) *Ibid. art.* VIII. *ad.* 2.

lâchés ayant osé soutenir que « la foi explicite en » Dieu rémunérateur n'étoit pas nécessaire de » nécessité de moyen ; mais seulement la foi en » un seul Dieu » : toute l'Eglise s'est élevée contre ce blasphême, et cette erreur a été rangée parmi les soixante-cinq propositions réprouvées par Innocent XI d'heureuse mémoire (1), avec un applaudissement universel. Qu'on cesse donc de croire assez exercer la foi, en l'exerçant sur la divinité considérée indistinctement et en général, et qu'on sache qu'il est nécessaire à tout chrétien, sans exception, de faire des actes exprès sur les autres points que nous avons remarqués : que si l'on demande, quand ; ce n'est pas là de quoi il s'agit en ce lieu, et on a dit ce qui suffisoit pour notre sujet dans l'article des ordonnances des 16 et 25 avril, où l'on a remarqué qu'il falloit faire *ces actes en temps convenables* (2).

XX. De la présence de Dieu : et si cet attribut est plus nécessaire que les autres à la contemplation.

Au reste, on ne sait pourquoi nos faux mystiques en éloignant les attributs divins de ce qu'ils appellent la sublime contemplation, n'y en ont réservé qu'un seul, qui est celui de la présence de Dieu en nous et en toutes choses ; ou, comme parle Malaval, de Dieu « qui étant partout, est » aussi par conséquent dans notre ame (3) » ; ce qui lui fait définir la contemplation « un re- » gard amoureux sur Dieu présent » : et ailleurs, « un acte confus de Dieu présent (4) ». S'il faut s'attacher à l'essence, personne ne la constitue dans la présence de Dieu ; s'il faut rappeler

(1) *Decr. Inn. XI.* 2. *Mart.* 1679. *Prop.* 25. — (2) *Art.* XXI. — (3) *Malaval. I. part. p.* 7, *etc.* — (4) *Ibid. II. part. p.* 404.

quelque attribut, on ne voit pas pourquoi celui-ci plutôt que les autres.

Mais, pour ne point disputer du mot, expliquons en combien de sortes on conçoit que Dieu est présent. Premièrement il est présent dans toute créature animée et inanimée, sainte ou pécheresse, glorifiée ou damnée : ce n'est pas en cette manière que la foi de la présence de Dieu est la plus parfaite; car il y faut ajouter d'abord que Dieu est présent comme la cause dont l'influence inspire partout l'être, le mouvement et la vie; qui est aussi l'idée de présence que saint Paul donnoit aux Athéniens, en disant que Dieu *distribue à tous la vie, la respiration et toutes choses* (1) : d'où il concluoit qu'il n'est pas loin de nous. Mais il n'y a personne qui ne voie qu'en prenant la présence en cette sorte, on y joint nécessairement la toute-puissance? c'est-à-dire, cette vertu créatrice et conservatrice par qui tout subsiste. Ce n'est pas là néanmoins encore ce qu'il y a de plus excellent dans la foi de la présence de Dieu : car saint Paul, qui parloit alors à des infidèles, ne leur parle que de la présence par laquelle il étoit en eux, et même dans les démons. Mais il y a une autre présence par laquelle il n'est que dans les saints, y opérant par une action immortelle la sainteté et la grâce. C'est une telle présence qu'il faut avoir dans l'oraison, parce que c'est par la foi de cette présence qu'on prie Dieu en soi-même comme dans son temple, ce qui opère le parfait recueillement. Mais dès-là on

(1) *Act.* XVII. 25, 27, 28.

ajoute à la foi de la présence universelle celle de Dieu comme saint et comme sanctificateur, où se trouve encore une autre présence, ou plutôt une extension admirable de celle-ci : c'est que Dieu nous inspire la prière, qu'il nous fait prier, *qu'il prie en nous*, selon l'expression de saint Paul (1) ; et c'est là précisément la présence qu'on doit avoir en priant, puisque c'est celle qui, nous unissant à l'auteur de la prière, nous y fait trouver la force et le vrai esprit de prier. C'est peu de croire que Dieu est présent : le premier sentiment de celui qui prie, c'est qu'il est écouté, et que l'oreille de celui qu'il appelle à son secours n'est pas éloignée ; mais quand on le croit présent de cette présence dont Jésus-Christ a dit à ses apôtres (2) ; *Demeurez en moi, et moi en vous : je suis le cep de la vigne, d'où vous tirez à chaque moment toute l'influence : vous ne pouvez rien sans moi : sans moi vous ne pouvez porter aucun fruit.* Vous ne pouvez donc pas porter le fruit de la prière : je suis en vous pour vous l'inspirer, pour vous en dicter tous les sentimens ; et le reste qui est renfermé dans ce grand acte de foi. Cette foi de la divine présence fait tout le fondement de l'oraison, ou pour mieux parler l'oraison entière. Or de dire qu'une telle foi choisisse parmi les attributs la présence universelle de Dieu en toutes choses, pour en faire l'unique objet de la contemplation, c'est réduire la contemplation au moindre degré de la présence de Dieu. La vraie

(1) *Rom.* VIII. 27. — (2) *Joan.* XV. 1.

présence de Dieu, dont le contemplatif doit être imprimé, est celle de Dieu dans les ames comme leur sanctificateur, et comme leur inspirant la prière ; mais par-là on doit avouer dans la plus sublime contemplation la présence d'un Dieu saint et sanctifiant, d'un Dieu juste et inspirant la justice, d'un Dieu tout-puissant qui opère dans les cœurs, d'un Dieu miséricordieux qui établit sa demeure dans les hommes dont le cœur est droit.

XXI. Equivoque de l'acte confus démêlée.

Malgré l'ambiguité des expressions de nos mystiques, je ne crois pas qu'ils puissent ou veuillent nier la nécessité et la perfection de cette présence dans la contemplation, et c'est en vain après cela qu'ils travaillent tant à l'exclusion des attributs, puisqu'il faut, malgré qu'on en ait, en réserver un qui les ramène tous sous un autre nom. Il ne reste plus qu'à demander à Malaval, pourquoi il veut si absolument que l'acte de contemplation *soit un acte confus de Dieu présent* (1)? Ce mot *confus*, dont il se sert perpétuellement, peut être pris en différent sens. Si par un acte confus il entend un acte simple ou un acte obscur, à cause de la foi d'où il émane; un acte distinct de la présence de Dieu ou de tout autre attribut particulier, a sans doute cette sainte obscurité et cette simplicité de la foi. S'il veut appeler *confus* ce qui nous jette dans quelque chose d'incompréhensible; nous avons vu (2) que les actes les plus distincts de contemplation, comme ceux où l'on s'arrête sur la sainteté, ou sur la justice, ou sur la puissance de Dieu, nous

(1) *Malaval. II. part. p.* 404. — (2) Ci-dessus, *ch.* XIII *et* XIV.

jettent tous pareillement dans cet abîme de l'incompréhensibilité divine. N'astreignons donc point les contemplatifs à des actes confus au même sens qu'ils sont indistincts, puisque les actes distincts sur les attributs, sur les personnes divines, sur Jésus-Christ Dieu fait homme et réconciliant le monde en soi, et les autres de même nature, sont également saints et parfaits. On ne pense pas toujours à tous ces objets divins; mais on n'en exclut aucun, et la contemplation, occupée tantôt de l'un et tantôt de l'autre, trouve dans chacun l'infinité de Dieu entière et parfaite.

XXII. Egarement de Malaval sur les attributs.

Par-là se voit l'illusion du raisonnement de Malaval, qui pour détourner les fidèles de raisonner *sur la puissance de Dieu, et sur la création du ciel et de la terre* (1), remarque « que » raisonner de tout n'est rien à comparaison de » regarder Dieu en lui-même : Dieu, dit-il, n'est-» il pas plus que la puissance, que le ciel, que » la terre, que toutes les pensées des hommes » ? Je veux bien qu'un contemplatif ne raisonne pas, et qu'il agisse par la pure foi, qui de sa nature n'est point raisonnante; et ce n'est pas là de quoi nous disputons. Mais quant à cette belle interrogation : *Dieu n'est-il pas plus que la puissance?* non, Dieu n'est pas plus que la puissance, parce qu'il est sa puissance même. Il n'est pas plus que sa sainteté et que sa sagesse, parce qu'il est sa sagesse même, sa sainteté même. Il ne faut que se souvenir de cette définition du concile de Reims, tirée de saint Augustin, et dictée par

(1) *Malaval, pag.* 8.

saint Bernard (1) : Dieu est saint, Dieu est sage, Dieu est grand par la sainteté, par la sagesse, par la grandeur qui est lui-même. C'est donc une ignorance grossière de dire que Dieu soit plus que sa propre toute-puissance : c'en est une autre de dire que penser à Dieu tout-puissant ou saint, ne soit pas le regarder *en lui-même*, puisque sans doute c'est lui-même qui est tout-puissant et saint ; et quand on ajoute qu'il est au-dessus de toutes *les pensées des hommes*, il faudroit songer qu'il est donc aussi au-dessus du regard confus de sa présence, qui sans doute est une pensée, et que s'il faut supprimer les actes qui sont au-dessous de Dieu, il n'en faut laisser aucun, puisqu'il les surpasse tous jusqu'à l'infini.

XXIII. Vaine défaite, et nouveaux égaremens du même auteur.

On dira que cet auteur n'ignore pas que *la bonté, la justice, la puissance, l'éternité de Dieu ne soient Dieu même*, puisqu'il le dit très-expressément (2) : je l'avoue, mais son perpétuel égarement est de ne pas voir ce qu'il voit, et après avoir posé de bons principes d'en tirer de mauvaises conséquences. Car, par exemple, dans le lieu qu'on vient de citer, quelle erreur de dire qu'en pensant aux attributs particuliers *on semble partager Dieu en plusieurs pièces?* Isaïe et les séraphins qui adoroient Dieu comme saint, mettoient-ils en pièces sa simplicité? Que ces raffineurs sont grossiers! ils ne songent plus que Dieu n'est pas saint, ni sage, ni puissant comme le sont les créatures par des dons particuliers; mais qu'étant

(1) *Conc. Rhem. sub. Eug. III.* 1148. *Labbe, tom.* x, *col.* 1118.
— (2) *Malaval. p.* 64.

tout par lui-même et par sa propre substance, toute l'infinité de ce premier être se voit dans chacune de ses perfections. Ce n'est donc pas les partager, comme le dit trop charnellement ce téméraire spéculatif, que de les considérer par des vues distinctes à la manière qu'on vient d'exposer. C'est au contraire les réunir, et seulement aider la foiblesse humaine, qui ne peut pas tout porter à la fois. Et quand il ajoute « qu'en regar-
» dant Dieu en lui-même par sa simple présence,
» il le voit tel qu'il est en soi, et non pas tel qu'il
» est conçu par nous » : il oublie *que ce regard de Dieu présent* est en nous une des manières de le concevoir; et qu'enfin, de quelque côté que se tourne sa vaine subtilité, il ne fera jamais que nous voyions Dieu autrement que par quelqu'une de nos vues, ni que nous le concevions autrement que par quelqu'une de nos conceptions. Et si l'on dit qu'il faut s'élever au-dessus de ses conceptions, qui en doute; et ces faux subtils pensent-ils apprendre au monde cette vérité? Mais cela même n'est-ce pas encore une des conceptions de l'esprit humain? Que s'ils veulent dire seulement que les seules conceptions dignes de Dieu sont celles qu'il nous inspire, et que sans tant songer aux conceptions, il se faut livrer à l'amour; c'est de quoi tout le monde convient dans tout état d'oraison, et il ne falloit pas recourir ici à des oraisons extraordinaires.

XXIV. Parabole ou similitude pleine d'illu-

On voit donc que ces grands mystiques à force de raffiner se perdent dans leurs pensées, et ne font qu'éblouir les simples par un langage qui

n'a point de sens, ou en tout cas s'attribuer à eux seuls des pratiques communes à tous ceux qui sont un peu avancés dans la piété. Le même Malaval amuse le monde par une similitude qu'il recommence sans cesse (1), et où il croit avoir renfermé toute la finesse de son oraison ; c'est celle de cette fille qui appelée par un roi à sa couche nuptiale, au lieu d'aller droit à lui *s'arrêteroit à considérer la lettre du roi* (2) ; c'est-à-dire, selon cet auteur, l'Ecriture sainte : ou ses beaux appartemens, ses riches habits, qui sont les attributs divins ; *ou sa pourpre*, qui est, dit-il (3), *l'humanité du Sauveur, dont un Dieu s'est revêtu pour l'amour de nous.* Mais à quoi sert cette allégorie, sinon, sous prétexte de regarder le visage du roi, à détourner l'ame de ses divines perfections d'une manière indirecte ; lui inspirer du dégoût ou pour l'Ecriture, ou même pour un Dieu fait homme ? Qui n'a appris de saint Irénée, de saint Augustin et des autres, ou qui ne voit par expérience, qu'il y a des ames que Dieu élève à la sainteté sans la lecture des saints livres ? mais il ne faut pas pour cela faire imaginer aux contemplatifs que pour ne lire plus l'Ecriture sainte, ils soient plus parfaits qu'un saint Augustin, un saint Bernard et les autres, dont la dévotion étoit attachée à un goût divin, qui leur étoit inspiré pour cette lecture.

sion de Malaval : qu'elle détourne de Dieu, de l'Ecriture et de Jésus-Christ.

XXV. Autre manière de dé-

Malaval hésite quelquefois, et semble marcher à tâtons sur Jésus-Christ, sans oser dire ce qu'il

(1) *Malaval. I. part. pag.* 8, *etc. II. part. p.* 37, 52, 53, *etc.* — (2) *II. part. p.* 37. — (3) *Pag.* 64, *n.* 19.

tourner de Jésus-Christ, du même Malaval.

dit; mais en gros on a pu voir, et il est certain, qu'il en dégoûte les ames. Je ne veux pour l'en convaincre que ce petit mot à sa Philothée, qui lui avouoit simplement « que les considérations » des œuvres de notre Seigneur l'élevoient à sa » personne, et que cette personne infinie lui fai- » soit trouver quelque chose d'infini dans l'action » du Sauveur (1) ». A quoi ce froid directeur lui répond dédaigneusement comme à une personne imparfaite : « Usez bien de cette grâce, et ne » vous attachez qu'à Dieu qui vous l'a faite » ; comme si Jésus-Christ l'en eût empêchée. De tels discours, qui sont semés dans tout le livre, détournent les ames de Jésus-Christ, sous prétexte d'inculquer toujours Dieu en lui-même : au lieu qu'il faudroit penser qu'une manière excellente de contempler Dieu en lui-même, est de le contempler en Jésus-Christ, *dans lequel la divinité habite corporellement et dans sa plénitude*, selon l'expression de saint Paul (2) : qui dit encore ces paroles d'une si sublime et si douce contemplation : *Dieu étoit en Jésus-Christ se réconciliant le monde* (3), et se l'unissant d'une façon si intime et si admirable.

XXVI. Différence de la doctrine des nouveaux mystiques d'avec celle de quelques doc-

Je suis obligé d'avertir, que ces docteurs sont bien plus outrés que ceux dont parle sainte Thérèse, et dont elle ne peut approuver le sentiment, lorsqu'ils disent trop généralement que l'humanité de Jésus-Christ est un obstacle à la contemplation. Nous traiterons ailleurs plus à fond cette

(1) *Malaval, p.* 246. — (2) *Col.* II, 9. — (3) *II. Cor.* v. 19.

matière,

matière, mais vouloir tout dire à la fois c'est embrouiller un discours. Je dirai donc seulement ici, qu'une ame attirée par un instinct particulier à contempler Dieu comme Dieu, peut bien durant ces momens ne penser ni à la sainte humanité de Jésus-Christ, ni aux personnes divines, ni si vous voulez à certains attributs particuliers; car elle sortiroit de l'attrait présent, et mettroit obstacle à la grâce. Ce qu'on réprouve dans les mystiques de nos jours, c'est l'exclusion permanente et par état de ces objets divins dans la parfaite contemplation, et ce qui est encore plus pernicieux, dans toute la durée de cet état, puisque l'acte de contemplation y est selon eux continu et perpétuel; par où l'on est induit à la suppression des actes de foi explicite, absolument commandés par l'Evangile, ainsi que je m'étois proposé de le faire voir dans ce livre.

teurs dont sainte Thérèse a parlé.

LIVRE III.

De la suppression des demandes : et de la conformité à la volonté de Dieu.

I. Principes des nouveaux mystiques sur la suppression des demandes.

Après avoir vu les actes de foi explicite que suppriment nos nouveaux docteurs, sans respecter le Symbole, il est aisé de comprendre qu'ils n'épargnent pas davantage les demandes qui sont contenues dans l'Oraison dominicale. Tous ces actes, et les demandes comme les autres, sont également renfermés dans cet acte unique, continu et perpétuel; et nous allons voir aussi, par cette raison, les demandes entièrement suspendues. Mais outre cette raison commune aux actes de foi et aux demandes, il y en a une particulière pour les demandes; c'est qu'elles sont toutes intéressées, indignes par conséquent de la générosité de nos parfaits, à la réserve peut-être de celle-ci, *Fiat voluntas tua; votre volonté soit faite;* encore que Jésus-Christ, qui sans doute en a bien connu toute la force, n'ait pas laissé de commander également toutes les autres.

II. Doctrine de Molinos : suppression de tous les désirs.

Ces fondemens supposés, il ne faut plus qu'entendre parler nos faux docteurs. Molinos ouvre la carrière par cet anéantissement de tous actes, de tous désirs, de toutes demandes, qu'il prêche partout. « L'anéantissement, dit-il (1), pour être

(1) *Guide*, *l.* II, *c.* XIX, *n.* 193, *p.* 196.

» parfait, s'étend sur le jugement, actions, in-
» clinations, désirs, pensées, sur toute la sub-
» stance de la vie ». En voilà beaucoup, et on ne sait plus ce qu'il veut laisser à un chrétien. Il pousse pourtant encore plus loin : « L'ame doit
» être morte à ses souhaits, efforts, perceptions,
» voulant comme si elle ne vouloit pas, compre-
» nant comme si elle ne comprenoit pas, sans avoir
» même de l'inclination pour le néant » ; c'est-à-dire, sans en avoir pour l'indifférence : ce qui est la pousser enfin jusqu'à se détruire elle-même. Ce parfait anéantissement qui a supprimé les désirs, avec eux a supprimé les demandes et les prières qui en sont l'effet : et un peu après (1), « C'est à ne considérer rien, à ne désirer rien, à
» ne vouloir rien, à ne faire aucun effort, que
» consiste la vie, le repos et la joie de l'ame ».

C'est ce qu'il appelle, en termes plus généraux : *se plonger dans son rien* (2) ; c'est-à-dire, ne produire aucun désir. « Le néant, dit-il (3),
» doit fermer la porte à tout ce qui n'est pas
» Dieu » : le désir même de Dieu n'est pas Dieu, et le néant *lui ferme la porte* comme à tout le reste : « Autrefois l'ame étoit affamée des biens
» du ciel, elle avoit soif de Dieu craignant de le
» perdre (4) » : mais c'est *autrefois;* maintenant et depuis qu'on est parfait on ne prend plus de part « à la béatitude de ceux qui ont faim et soif
» de la justice, à qui Jésus-Christ a promis qu'ils
» seroient rassasiés ». C'est par-là qu'on parvient

(1) *Guide, l.* II, *c.* XX, *n.* 202, *p.* 199. — (2) *Ibid. n.* 196, *p.* 197. — (3) *Ibid. n.* 201. — (4) *Ibid. ch.* II, *p.* 21, *n.* 206, *p.* 201.

à la sainte et céleste indifférence. « Ceux qui » avoient reçu avec saint Paul les prémices du » Saint-Esprit étoient dans un gémissement per- » pétuel, et dans les douleurs de l'enfantement, » en désirant l'adoption des enfans et l'héritage cé- » leste. Maintenant, qu'on est plus fort, on est » aussi content de la terre que dans le ciel ; on » revient à la première origine (1) ». L'homme n'avoit point à gémir en cet état, il étoit aussi tranquille qu'innocent, et « l'indifférence céleste » nous ramène aussi à l'heureuse innocence que » nos parens ont perdue » : au contraire, « nous » arrêtons les grâces célestes en voulant faire » quelque chose ». C'est faire quelque chose que désirer et demander ; ainsi tout désir doit être indifférent et anéanti.

III. Doctrine conforme de Malaval : suppression des demandes.

Malaval ne parle pas moins clairement ; son fondement est, dès le commencement de son livre, que content de jeter ce regard amoureux sur Dieu présent, « il ne faut rien penser ni rien » désirer autant de temps qu'il sera possible (2) ». S'il se restreint d'abord à un certain temps, c'est en faveur des commençans ; mais au reste nous avons vu (3) qu'on en vient « à un acte continu et » perpétuel : la vue simple et amoureuse com- » prend tous les actes, foi, espérance, amour, » action de grâces (4) », et tout le reste : on n'exerce plus ni entendement, ni volonté, ni mémoire, « comme si l'on n'en avoit point (5) : vo-

(1) *Guide, ch.* XIX, XX ; *n.* 194, 202, *p.* 197, 199. *Ch.* XXI, *n.* 206, 207 *et* 212. — (2) *Malaval, I. part. p.* 8. — (3) Ci-dessus, *liv.* II, *ch.* XXVI. — (4) *Malaval, I. part. p.* 63. — (5) *Pag.* 7.

» tre acte éminent absorbe tout, et contient tout » en vertu et en valeur (1) » : il n'y a qu'à pousser *l'abandon à l'opération divine* jusqu'à ne rien faire et laisser tout faire à Dieu : il faut « suspen- » dre tous les actes distincts et particuliers pour » faire place à l'acte confus et universel de la » présence de Dieu (2) : cet acte universel em- » porte la suspension des actes particuliers (3) » : que serviroient les désirs et les demandes? *toutes les demandes sont renfermées* dans ce grand acte universel (4). Il y a, dans un entretien, un endroit exprès destiné à cette matière (5), et il y est décidé, « que l'ame qui possède Dieu par une pré- » sence amoureuse, ne demande rien que le Dieu » qu'elle possède » : c'est-à-dire, qu'elle en est si contente, qu'elle n'en désire plus rien que ce qu'elle en a, comme si elle n'étoit plus dans le lieu de pélerinage et d'exil. Une seconde raison contre les demandes, c'est que si Dieu s'est « donné » lui-même, il nous donnera nos besoins sans que » nous les demandions : et que les ames dépouil- » lées de tout sont bien en peine que demander » à Dieu si ce n'est sa volonté (6) ». Elles sont donc bien en peine, si elles doivent lui demander ce qu'il leur explique lui-même, ce qu'il leur ordonne. Ainsi quand on veut, contre son précepte, tout réduire à cette seule demande : *Votre volonté soit faite,* et que l'on ajoute que *l'homme qui n'a qu'une volonté* (7), c'est-à-dire, celle de

(1) *Malaval, I. part. pag.* 63, 64. — (2) *II. part. p.* 106. — (3) *Pag.* 357. — (4) *Ibid.* 412, 413. — (5) *Ent.* 12. *n.* 10. — (6) *Pag.* 414. — (7) *Ibid.*

Dieu, *n'a jamais qu'une demande à faire;* on suppose que ceux qui font, pour ainsi parler, tout du long les sept demandes du *Pater,* ont une autre volonté que celle de Dieu. Pour troisième et dernière raison, *on demande tout en s'unissant amoureusement à celui qui est tout.* Sans doute Jésus-Christ aura ignoré ce mystère, il ne songeoit pas à la force de cette demande : *Fiat voluntas tua.* S'il falloit supprimer les autres, à cause qu'elles sont comprises dans celle-ci seule, pourquoi Jésus-Christ ne les a-t-il pas supprimées, et d'où vient qu'il nous a donné l'Oraison dominicale comme elle est? Qui pourroit souffrir des chrétiens qui disputent contre Jésus-Christ, et qui viennent reformer une prière, qui dans sa simplicité et dans sa grandeur est une des merveilles du christianisme?

IV. Que le livre qui outre le plus la suppression des demandes, c'est le *Moyencourt.*

Mais le livre où l'on se déclare le plus contre les demandes, c'est sans doute le *Moyen court et facile :* on n'y attend pas que l'ame soit arrivée à la plus haute perfection, et dès les premiers degrés elle « se trouvera, dit-on (1), dans un état » d'impuissance de faire des demandes à Dieu, » qu'elle faisoit auparavant avec facilité ». Remarquez ceci : ceux qui veulent qu'on réduise à rien les expressions par des interprétations forcées, entendent par cette impuissance un manquement de facilité, ne songeant pas que l'on oppose la facilité d'autrefois, à l'impuissance d'aujourd'hui; ce qui n'a point d'autre sens, si ce n'est que l'ame, qui avoit auparavant des fa-

(1) *Moyen court,* §. 17, *p.* 68.

cilités, ne trouve plus que des impuissances, et des impuissances *par état*, afin qu'on ne pense pas que ce soit des impuissances passagères. La raison qu'on en allègue est universelle : *car c'est alors que l'Esprit demande pour les saints*, selon la parole de saint Paul (1); comme si cette parole ne regardoit qu'un état particulier d'oraison, et non pas en général toute prière bien faite, en quelque état qu'on la fasse. C'est déjà une erreur grossière, bien contraire à saint Augustin (2), qui prouve par ce passage que toute prière, et celle des commençans comme des autres, est inspirée de Dieu : mais c'est l'erreur ordinaire des nouveaux mystiques d'attribuer à certains états extraordinaires et particuliers ce qui convient en général à l'état du chrétien. Laissons à part cette erreur, qu'il n'est pas temps de relever, et considérons seulement la conséquence qu'on tire de la parole de l'apôtre : « C'est, dit-on, qu'il faut se-
» conder les desseins de Dieu, qui est de dépouil-
» ler l'ame de ses propres opérations pour sub-
» stituer les siennes à la place : laissez-le donc
» faire ». Ce *laissez faire*, dans ce langage, c'est ne faire rien, ne désirer rien, ne demander rien de son côté, et attendre que Dieu fasse tout. On ajoute : « La volonté de Dieu est préférable à tout
» autre bien ; défaites-vous de vos intérêts, et vi-
» vez d'abandon et de foi » ; c'est-à-dire, comme on va voir : vivez dans l'indifférence de toutes

(1) *Rom.* VIII. 26. — (2) *De dono persev. cap.* XXIII, *n.* 64; *tom.* X, *col.* 856. *Epist. ad Sixt. olim* CV, *nunc* CXCIV, *n.* 15, 16, 17; *tom.* II, *col.* 719, *etc.*

choses, et même de votre salut et de votre damnation : défaites-vous de cet intérêt comme de tous les autres ; ne regardez plus comme une peine l'impuissance de faire à Dieu aucune demande, puisqu'il ne lui faut pas même demander le bonheur de le posséder : « C'est ici, continue-» t-on, que la foi commence d'opérer excellem-» ment », quand on fait cesser toutes les demandes comme imparfaites et intéressées. Voilà de tous les égaremens des nouveaux mystiques le plus incompréhensible ; c'est un désintéressement outré, qui fait que le salut est indifférent ; une fausse générosité envers Dieu, comme si c'étoit l'offenser et l'importuner dans un extrême besoin de demander quelque chose à celui dont les richesses aussi bien que les bontés sont inépuisables.

V. Le désir et la demande du salut entièrement supprimés : étrange excès dans l'*Interprétation du Cantique.*

C'est ce qu'on explique précisément sur le Cantique des cantiques, où l'on remarque que l'Epouse demeure *sans rien demander pour elle-même* (1). A quoi on ajoute un peu après ces étranges paroles (2) : « C'étoit une perfection » qu'elle avoit autrefois, que de désirer ardem-» ment cette charmante possession ; car cela étoit » nécessaire pour la faire marcher et aller à lui ; » mais maintenant c'est une imperfection qu'elle » ne doit point admettre, son bien-aimé la pos-» sédant PARFAITEMENT dans son essence et dans » ses puissances d'une manière TRÈS-RÉELLE ET IN-» VARIABLE, au-dessus de tout temps, de tout » moyen, et de tout lieu ». Elle est donc parfaitement heureuse ; elle est dans la patrie, et non

(1) *Cant. ch.* VIII, *v.* 16, *p.* 200. — (2) *Ibid.* 207.

pas dans l'exil : autrement elle auroit encore et des désirs à pousser, et des demandes à faire : mais au contraire, « elle n'a plus que faire de » soupirer après des momens de jouissance dis- » tincte et aperçue ; outre qu'elle est dans une » si entière désappropriation, qu'elle ne sauroit » plus arrêter UN SEUL DÉSIR sur quoi que ce soit, » NON PAS MÊME SUR LES JOIES DU PARADIS », quoique ces joies du paradis ne soient autre chose que le comble, la surabondance, la perfection de l'amour de Dieu, et le dernier accomplissement de sa volonté.

Cependant cette ame est tellement pleine ou indifférente, qu'elle laisse l'Epoux céleste répandre où il lui plaira, et dans d'autres ames, comme un baume précieux, toute sorte de saints désirs (1) : « Mais pour elle elle ne sauroit lui rien » demander, ni rien désirer de lui, A MOINS QUE » CE NE FUT LUI-MÊME qui lui en donnât le mou- » vement, non qu'elle méprise et rejette les con- » solations divines : mais c'est que ces sortes de » grâces ne sont plus guère de saison pour une » ame aussi anéantie qu'elle l'est, et qui est éta- » blie DANS LA JOUISSANCE DU CENTRE, et qu'ayant » perdu toute volonté dans la volonté de Dieu, » elle NE PEUT PLUS rien vouloir » ; pas même vouloir voir Dieu, et l'aimer comme on fera dans le ciel, c'est-à-dire de la manière la plus excellente.

VI. La vertu d'espérance entièrement supprimée.

On ne pouvoit pousser plus loin la présomption et l'égarement ; car encore qu'il ne s'agisse en apparence que des visites particulières du

(1) *Cant. ch.* VIII, *v.* 16, *p.* 208.

Verbe qui vient à nous par ses consolations, on pousse l'indifférence jusqu'à l'éternelle possession de Dieu ; on prononce généralement qu'on ne sauroit lui rien demander, ni désirer rien de lui, par conséquent en rien espérer, puisqu'on désire ce qu'on espère, et que l'espérance enferme, ou est elle-même, selon les docteurs, une espèce de désir. Ainsi, de trois vertus théologales, on en éclipse la seconde, qui est l'espérance ; et on porte si avant l'extirpation du désir, qu'on ne sauroit plus en former ni en arrêter *un seul sur quoi que ce soit.*

VII. Deux raisons des nouveaux mystiques pour supprimer les demandes : la première combien outrée.

Mais les raisons qu'on allègue de cet état sont encore plus pernicieuses que la chose même : il y en a deux dans le passage qu'on vient de produire ; l'une est la plénitude de la jouissance qui empêche tous les désirs, et par conséquent toutes les demandes ; l'autre est le parfait *désintéressement et désappropriation* de cette ame, qui l'empêche de rien demander pour elle. La première est le comble de l'égarement : cette plénitude qu'on vante *dans la jouissance du centre,* avec cette parfaite possession « du bien-aimé dans » son essence et dans ses puissances d'une ma- » nière très-réelle et invariable, au-dessus de tout » temps, de tout moyen, de tout lieu » : c'est comme on verra en son lieu, une illusion des Béguards. Il y a une telle disproportion entre la plénitude qu'on peut concevoir en cette vie, et celle de la vie future, qu'il y reste toujours ici-bas de quoi espérer, de quoi désirer, de quoi demander jusqu'à l'infini ; et que supprimer ses

demandes, c'est oublier ses besoins, et nourrir sa présomption de la manière la plus dangereuse et la plus outrée.

VIII. Que le désir du salut n'est point un désir intéressé : trois vérités tirées de S. Paul : abus d'une doctrine de l'Ecole.

La seconde raison de cet état où l'on supprime les demandes, c'est qu'il les faut regarder comme intéressées. Je suis ici obligé d'avertir que nos mystiques se fondent principalement sur une opinion de l'Ecole, qui met l'essence de la charité à aimer Dieu, comme on parle, sans retour sur soi, sans attention à son éternelle béatitude. J'aurai dans la suite à faire voir que ce n'est là dans le fond qu'une dispute de mots entre les docteurs orthodoxes, et qu'en tout cas cette opinion ne peut servir de fondement aux nouveaux mystiques. J'oserai seulement avec respect avertir les théologiens scolastiques, de mesurer de manière leurs expressions, qu'ils ne donnent point de prise à des gens outrés. Mais en attendant qu'on développe cette théologie de l'Ecole dans le traité qui suivra celui-ci, je dirai avec assurance que désirer son salut comme l'accomplissement de la volonté de Dieu, comme une chose qu'il veut, et qu'il veut que nous voulions; et enfin comme le comble de sa gloire, et la plus parfaite manifestation de sa grandeur, c'est constamment, de l'avis de tout le monde, un acte de charité. C'est là une vérité manifestement révélée de Dieu par ces paroles de saint Paul, où en exprimant avec toute l'énergie possible le désir de posséder Jésus-Christ, il conclut que nous l'avons *par une bonne volonté : bonam volun-*

tatem habemus (1) : or la bonne volonté, c'est la charité. Saint Paul nous exprime encore cette bonne volonté comme un effet de notre choix : « Je suis, dit-il (2), pressé d'un double désir, l'un » d'être avec Jésus-Christ, ce qui est le mieux » de beaucoup ; l'autre de demeurer avec vous, » ce qui vous est plus nécessaire ; et je ne sais que » choisir » : nous montrant très-expressément, par ces paroles, que lequel des deux qu'il eût fait, ç'eût été l'effet de son choix. Mais ce choix auroit eu pour fin naturelle la gloire de Dieu, comme le même saint Paul le témoigne manifestement, lorsqu'il se propose dans l'adoption éternelle des enfans de Dieu la possession de l'héritage céleste *pour la louange de la gloire de sa grâce* (3), à laquelle il rapporte aussi tout le conseil de la prédestination (4). Ainsi le Saint-Esprit nous a révélé expressément par saint Paul trois vérités importantes sur le désir d'être avec Jésus-Christ. Premièrement, que c'est un acte de charité : secondement, que c'est un acte très-délibéré : troisièmement, que c'est un acte d'amour, et d'un amour pur et parfaitement désintéressé, où l'on rapporte non point Dieu à soi, mais soi-même tout entier à Dieu et à sa gloire. Dès-lors donc on l'aime plus que soi-même puisqu'on ne s'aime soi-même qu'en lui et pour lui.

Pour réduire ce raisonnement en peu de paroles : un acte n'est point intéressé lorsqu'il a

(1) *II. Cor.* v. 8. — (2) *Phil.* i. 22, 23. — (3) *Ephes.* i. 6. — (4) *Rom.* xi. 33.

pour fin naturelle et premièrement regardée la gloire de Dieu. Ce principe est incontestable. Or est-il que le désir du salut a pour sa fin naturelle et premièrement regardée la gloire de Dieu. La preuve en est manifeste dans les passages de saint Paul qu'on vient d'alléguer : j'ajoute celui de David lorsqu'il espère à la vérité *d'être rassasié;* mais seulement *quand la gloire de Dieu lui apparoîtra : Satiabor cùm apparuerit gloria tua* (1). Donc le désir du salut ne peut être rangé sans erreur parmi les actes intéressés.

Sur ce fondement, il est certain que tous les désirs de posséder Dieu, qu'on voit dans les Psaumes, dans saint Paul, et dans tous les saints, sont des désirs inspirés par un amour pur, et qu'on ne peut accuser d'être imparfaits sans un manifeste égarement, ni s'élever au-dessus sans porter la présomption jusqu'au comble.

IX. Deux excuses des nouveaux mystiques : la première qu'ils n'excluent pas les demandes inspirées de Dieu : distinction importante.

Aussi nos nouveaux mystiques tâchent de tempérer leurs excès par deux excuses : l'une en disant que lorsqu'ils rejettent si expressément dans l'ame parfaite tous désirs et toutes demandes, ils y apportent cette exception : « à moins que ce fût » Dieu même qui lui en donnât le mouvement (2) ». Ce que Malaval explique en ces termes : « Qu'il » faut être sans aucune pensée distincte, si ce » n'est que le Saint-Esprit nous y applique par » la volonté divine, et non par la nôtre qui n'agit » plus, ni par notre choix (3) ». L'autre excuse, c'est qu'en excluant ainsi les désirs et les demandes, ils entendent seulement *les désirs connus et*

(1) *Ps.* XVI. 15. — (2) *Cant. p.* 208. — (3) *Malaval, I. part. p.* 55.

les demandes intéressées et aperçues (1), sans prétendre exclure les autres.

Les faux-fuyans de l'erreur ne servent qu'à la découvrir plus clairement, et une courte distinction le va faire voir. Quand on « dit qu'on ne » sauroit plus rien demander à Dieu, ni rien dé- » sirer de lui, qu'il n'en donne le mouvement (2) » ; ou l'on entend par ce mouvement l'inspiration prévenante de la grâce commune à tous les justes, ou l'on entend une inspiration particulière : si c'est le premier on dit vrai, mais on ne dit rien qui soit à propos. On dit vrai, car il est de la foi catholique qu'on ne peut faire aucune prière agréable à Dieu, ni produire aucun bon désir, qu'on ne soit prévenu par sa grâce : mais en même temps on ne dit rien à propos, puisqu'on n'explique point ce qu'on prétend, qui est de montrer dans un état particulier la cessation des demandes. Mais si, pour dire quelque chose qui soit particulier à cet état, on veut dire qu'on y attend une inspiration particulière pour faire à Dieu les demandes qu'il a commandées, c'est en cela qu'est l'erreur. L'erreur est, dis-je, de croire que pour prier ou demander, le commandement exprès de Jésus-Christ, son exemple, et celui de tout ce qu'il y a de saints ne suffisent pas à certaines ames, comme si elles étoient exemptes de pratiquer ces commandemens, ou de suivre ces exemples. Cette erreur est directement condamnée dans cette détermination du concile de Trente (3),

(1) *Cant. p.* 207. *Moyen, etc. p.* 129, *etc.* — (2) *Ibid. p.* 208. — (3) *Sess.* VI, *cap.* 11.

tirée de saint Augustin, et de la tradition de tous les saints : « Dieu ne commande rien d'impossi-
» ble ; mais en commandant il nous avertit de
» faire ce que nous pouvons, et de demander ce
» que nous ne pouvons pas, et il nous aide à le
» pouvoir ». Selon cette définition, toute ame juste doit croire que la prière lui est possible autant qu'elle est nécessaire et commandée : que Dieu frappe à la porte, et que ce n'est que par notre faute que nous la tenons fermée : et enfin que le mouvement de la grâce ne nous manque pas pour accomplir ce précepte de Jésus-Christ : *Demandez, et vous obtiendrez : cherchez, et vous trouverez : frappez, et il vous sera ouvert* (1), ni celui-ci de saint Jacques (2) : *Si l'on a besoin de sagesse*, et qui n'en a pas besoin sur la terre ? *qu'on la demande au Seigneur*. Que si la foi nous assure que ce mouvement de la grâce ne manque point au fidèle, en attendre un autre, et en l'attendant demeurer en suspens ; attendre que Dieu *nous applique*, et encore *sans notre choix, par sa volonté* particulière, et non par la nôtre, à cause qu'elle n'agit plus, c'est pécher contre ce précepte : *Vous ne tenterez point le Seigneur votre Dieu* (3) ; c'est résister à sa grâce commune à tous les fidèles, et à son commandement exprès ; c'est enfin ouvrir la porte à toute illusion, et pousser les ames infirmes jusqu'au fanatisme.

Par-là il est aisé d'établir la note ou la censure précise dont la proposition des nouveaux mystiques doit être qualifiée ; en disant qu'on ne peut

(1) *Matth.* VII. 7. — (2) *Jac.* I. 5. — (3) *Matth.* IV. 7.

plus rien demander que Dieu n'en donne le mouvement; si par ce *plus* on entend qu'on le pouvoit auparavant sans le mouvement de la grâce prévenante, c'est une hérésie : et si l'on entend qu'on ne le peut *plus*, parce que le commandement général, et la grâce commune à tous les justes ne nous suffisent pas dans de certains états, en sorte qu'il y faille attendre pour nous remuer, que Dieu nous remue par une inspiration plus particulière ; c'est une autre hérésie contraire à la manifeste révélation de Dieu, et à l'expresse détermination du concile de Trente.

X. Seconde excuse des nouveaux mystiques : que rejeter tout acte aperçu, c'est la même chose que de rejeter tout acte en général.

Que si l'on en revient à dire qu'en assurant qu'on ne peut plus faire de demandes ou produire des désirs, on ne veut exclure que les demandes connues et les désirs aperçus : j'avoue que c'est la doctrine perpétuelle des nouveaux docteurs, et que les actes qu'ils veulent suspendre ou supprimer sont partout les actes connus : mais c'est là précisément retomber dans l'erreur qu'on veut éviter. Qui ne peut souffrir en soi-même la connoissance d'un acte, par soi-même n'en veut aucun. On trouve en effet cette décision dans le *Moyen court* (1), « qu'il faut RENON-» CER à toutes inclinations particulières, quelque » bonnes qu'elles paroissent, sitôt qu'on les sent » naître ». Ces *inclinations particulières* sont celles où l'on voudroit quelque autre chose que la volonté de Dieu en général, et c'est pourquoi on conclut après, pour « l'indifférence à tout » bien, ou de l'ame ou du corps, ou du temps,

(1) *Moyen court*, §. 6, *p.* 29.

» ou

» ou de l'éternité ». Ainsi il ne suffit pas de ne produire aucun de ces actes; il y faut renoncer dès qu'*on les sent naître;* ce qui n'emporte rien moins que l'entière extinction de tout acte de piété, dont le moindre commencement, la moindre étincelle, et la pensée seulement pourroit s'élever en nous. Si l'on y doit renoncer lorsqu'ils paroissent, à plus forte raison se doit-on empêcher d'en produire : et par conséquent dire qu'on n'en veut jamais avoir qui soit connu ou aperçu, c'est-à-dire qu'on n'en veut point avoir du tout? ce qui est précisément la même hérésie dont on vient de voir la condamnation.

XI. Equivoques et illusions desnouveaux mystiques sur les actes et sur Jésus-Christ.

Cet endroit est plus important qu'on ne sauroit dire, et si l'on ne sait entendre ces finesses des nouveaux mystiques, on n'en évitera jamais les illusions : car ils vous disent souvent qu'ils font des demandes, qu'ils font des actes de foi explicite en Jésus-Christ et aux trois personnes divines, qu'ils ont même des dévotions particulières aux mystères de Jésus-Christ, comme à sa croix ou à son enfance : mais ce n'est rien dire, puisqu'ils entendent qu'ils font de tels actes y étant poussés par inspiration extraordinaire et particulière à certains états, et aussi que pour en produire ils attendent toujours cette inspiration; en sorte que si elle ne vient, c'est-à-dire, s'ils ne s'imaginent que Dieu la leur donne par une inspiration extraordinaire, ils vivront paisiblement dix et vingt ans sans penser à Jésus-Christ, et sans faire un seul acte de foi explicite sur aucun de ses mystères, comme on a

vu (1); ce qui est visiblement retomber dans l'erreur qu'ils font semblant de désavouer.

Et pour achever de les convaincre, lorsqu'ils laissent subsister dans leurs ames des actes qu'ils y remarquent, à cause qu'ils se persuadent qu'ils leur sont inspirés d'en-haut par ce genre d'inspiration particulière aux états d'oraisons extraordinaires; il leur faut encore demander à quoi ils connoissent cette inspiration. S'ils répondent selon leurs principes, que s'étant abandonnés à Dieu afin qu'il fît seul en eux ce qu'il lui plairoit, ils doivent croire que rien ne leur vient dans la pensée qui ne soit de Dieu : leur présomption qui n'est soutenue d'aucune promesse les met au rang des hommes livrés à l'illusion de leurs cœurs, et prêts à appeler Dieu tout ce qui leur plaît.

XII. Fondemens des nouveaux mystiques : l'abus qu'ils font du passage où S. Paul dit, que *le Saint-Esprit prie en nous.*

C'en seroit assez quant à présent sur cette matière, s'il ne falloit exposer les fondemens des nouveaux contemplatifs. Les voici dans le *Moyen court,* au chapitre *de la Demande* (2), où en traitant ce passage de saint Paul : « *Nous ne savons* » *pas ce qu'il nous faut demander; mais le Saint-* » *Esprit prie en nous avec des gémissemens inex-* » *plicables :* Ceci, dit-on, est positif : si nous ne » savons pas ce qu'il nous faut, et s'il faut que » l'Esprit qui est en nous, à la motion duquel » nous nous abandonnons, le demande pour » nous, ne devons-nous pas le laisser faire »? C'est bien là un raisonnement capable d'éblouir l'esprit ignorant et prévenu d'une femme, qui ne sait pas, ou ne songe pas que saint Paul ne

(1) Ci-dessus, *liv.* II, *ch.* V. — (2) *Moyen court, ch.* XX, *p.* 95.

dit pas ceci d'une oraison extraordinaire; mais de l'oraison commune à tous les fidèles : où *le laisser faire* qu'on veut introduire, c'est-à-dire la suspension de tout acte exprès, et de tout effort du libre arbitre, n'a point de lieu. Car le dessein de l'apôtre (1) visiblement est de faire voir que le Saint-Esprit est l'auteur, non pas des prières d'un certain état, mais de celles de tous les fidèles. Mais si dire que le Saint-Esprit forme nos prières, c'est dire qu'il ne faut pas s'exciter soi-même, mais attendre comme en suspens que cet Esprit nous remue d'une façon extraordinaire, c'est attribuer cet état à tous les justes; c'est leur ôter *cet effort du libre arbitre, conatus,* que saint Augustin (2) et tous les saints y reconnoissent; c'est introduire la passiveté, comme on l'appelle, dans l'oraison la plus commune. Au lieu donc de dire, comme on fait, Si le Saint-Esprit agit en nous, il n'y a qu'à le laisser faire; il falloit dire, au contraire, S'il agit en nous, s'il nous excite à de saints gémissemens, il faut agir avec lui, gémir avec lui, avec lui s'exciter soi-même, et faire de pieux efforts pour enfanter l'esprit de salut *et d'adoption,* comme saint Paul nous y exhorte dans tout ce passage (3).

XIII. L'abus qu'ils font de cette parole : *Il n'y a qu'une seu-*

Ainsi la conséquence qu'on tire en ces mots : « Pourquoi après cela nous accabler de soins superflus, et nous fatiguer dans la multiplicité de » nos actes, sans jamais dire, demeurons en re-

(1) *Rom.* VIII. 26, 27. — (2) *Aug. in Ps.* XXVI, *enarr.* 2, *n.* 17; *tom.* IV, *col.* 126. *De nat. et grat. cap.* LXV, *n.* 78; *tom.* X, *col.* 161. — (3) *Rom.* VIII. 22, *etc.*

le chose qui soit nécessaire : quelle multiplicité nous est défendue.

» pos (1) »? est un abus manifeste de l'Evangile : car c'est mettre au rang des soins superflus le soin de s'exciter à prier Dieu; c'est attribuer à une mauvaise multiplicité la pluralité des actes que Dieu nous commande; c'est induire les ames à un faux repos, à un repos que Dieu leur défend, et où elles sont livrées à la nonchalance : c'est avoir une fausse idée de cette parole où le Sauveur reprend Marthe *de se troubler dans plusieurs choses, au lieu qu'il n'y en a qu'une qui soit nécessaire* (2). Il est vrai, une seule chose est nécessaire, qui est Dieu; mais il y a plusieurs actes pour s'y unir. Il n'y a qu'une fin, mais il y a plusieurs moyens pour y arriver, autrement la foi, l'espérance, et la charité, qui, selon saint Paul, *sont trois choses* (3), seroient supprimées par cette unité où le Fils de Dieu nous réduit, et son apôtre lui seroit contraire. On ne peut donc pas tomber dans un plus étrange égarement, que de tourner contre les actes de piété ce que Jésus-Christ visiblement a prononcé contre la multiplicité des actes vains et turbulens que donnent les soins du monde ou qu'une dévotion inquiète et mal réglée peut inspirer.

XIV. Comment ils abusent de cette demande : *Votre volonté soit faite.*

Nos nouveaux docteurs posent encore un autre fondement, et celui-ci est le principal, qu'il n'y a rien à vouloir ni à désirer que la volonté de Dieu, et qu'ainsi toute autre demande est superflue. Nous avons déjà répondu que Jésus-Christ savoit bien la force de cette demande : *Votre vo-*

(1) *Moyen court, ch.* XX, *p.* 95. — (2) *Luc.* X. 41. — (3) *I. Cor.* XIII. 15.

lonté soit faite. Il devoit donc supprimer les autres demandes; et s'il les juge nécessaires, il ne faut pas être plus sage que lui.

C'en seroit assez pour convaincre l'erreur; mais pour en connoître toute l'étendue, il faut développer un peu davantage ce qu'on entend dans le quiétisme par se conformer à la *volonté de Dieu :* c'est, en un mot, être indifférent à être sauvé ou damné; ce qui emporte une entière indifférence à être en grâce ou n'y être pas, agréable à Dieu ou haï de lui, avoir pour lui de l'amour, ou en être privé dans le temps et dans l'éternité par une entière soustraction de ses dons.

Ces sentimens font horreur, et ceux qui ne sauront pas les prétentions des mystiques d'aujourd'hui, auront de la peine à croire qu'ils aillent jusqu'à ces excès; mais il n'y a rien pourtant de si véritable.

XV. Abandon des nouveaux mystiques : prodige d'indifférence.

C'est ici qu'il faut expliquer cet abandon « qui » est, dit-on, ce qu'il y a de conséquence dans » toute la voie, et la clef de tout l'intérieur (1) ». Qu'on retienne bien ces paroles : il faut se rendre attentif à cet endroit de la doctrine nouvelle, dont on voit que c'est ici le nœud principal. L'abandon, selon qu'il est révélé dans ces paroles de saint Pierre (2) : *Jetez en lui toute votre sollicitude*, tous vos soins, toutes vos espérances, et dans cent autres semblables, est d'obligation pour tous les fidèles : il faut donc que nos prétendus parfaits, qui veulent nous expliquer des voies par-

(1) *Moyen court, p.* 26. — (2) *I. Petr.* v. 7.

ticulières, entendent aussi dans l'abandon, qui en fait le fond, quelque chose de particulier. Or jeter en Dieu tous ses soins, et s'abandonner à lui, selon ce que dit saint Pierre, c'est vouloir tout ce qu'il veut; par conséquent vouloir son salut, parce qu'il veut que nous le voulions, en prendre soin, parce qu'il veut que nous prenions ce soin; lui demander pour cela tout ce qui nous est nécessaire; c'est-à-dire, la continuation de ses grâces et notre persévérance; croire avec une ferme et vive foi que notre salut est l'œuvre de Dieu plus que la nôtre; dans cette foi, en attendre l'effet, et les grâces qui y conduisent, de sa pure libéralité, et lui demander ses dons qui font nos mérites : voilà jusqu'où l'abandon se doit porter selon les communes obligations. Il n'y a rien au-delà pour composer un état et une oraison extraordinaire, que l'abandon à être damné, dont nous avons déjà vu un petit essai dans l'indifférence de Molinos et de Malaval; mais dont nous allons voir le plus grand excès dans l'*Interprétation du Cantique* (1) : « L'ame arrivée à ce degré » entre dans les intérêts de la divine justice, et à » son égard et à celui des autres, d'une telle sorte » qu'elle ne pouvoit vouloir autre chose, soit » pour elle ou pour autre quelconque, que celui » que cette divine justice lui vouloit donner pour » le temps et pour l'éternité ». Voilà dans cette ame prétendue parfaite une indifférence inouie parmi les saints : *Dieu veut que tous les hommes soient sauvés* (2) : celle-ci ni ne veut ni ne peut

(1) *Interpr. du Cant. ch.* VIII, *v.* 14, *pag.* 206. — (2) *I. Tim.* II. 4.

avoir cette volonté. Une des interprétations de ce passage de saint Paul; c'est que Dieu inspire à tous les justes la volonté du salut de tous les hommes. Celle-ci se met au-dessus de cette inspiration, et aussi indifférente pour les autres que pour elle-même, quoiqu'elle fût, dit-elle (1), « toute prête d'être anathême pour ses frères, » comme saint Paul, et qu'elle ne travaille à » autre chose qu'à leur salut, elle est néanmoins » indifférente pour le succès, et elle ne pourroit » être affligée ni de sa propre perte, ni de celle » d'aucune créature regardée du côté de la justice » de Dieu ». Ce correctif est bien foible, puisque l'abandon où cette ame vient de déclarer qu'elle se trouvoit, l'empêche de regarder les autres ames, non plus qu'elle-même, d'un autre côté que de celui de la volonté et de la justice de Dieu. Les excès énormes où se jettent ces esprits outrés, les obligent de temps en temps à de petits correctifs, qui ne disent rien dans le fond, et qui ne servent qu'à faire sentir qu'en voyant l'inévitable censure de leurs sentimens, ils ont voulu se préparer quelque échappatoire; mais en vain, puisqu'après tout, disent-ils (2), « l'indifférence est si grande, » que l'ame ne peut pencher ni du côté de la » jouissance, ni du côté de la privation; et quoi- » que son amour soit incomparablement plus » fort qu'il n'a jamais été, elle ne peut néanmoins » désirer le paradis », ni pour elle, ni pour aucun autre, comme on a vu; et la raison qu'on en apporte, c'est que « l'effet le plus profond de

(1) *Interp. du Cant. ch.* VIII, *v.* 14, *p.* 206. — (2) *Ibid. p.* 209.

» L'ANÉANTISSEMENT doit être l'indifférence pour » le succès » de tout ce qu'on fait pour son salut, et pour celui du prochain. Saint Paul, dont on allègue l'exemple, ne fut jamais anéanti de cette sorte. Pendant qu'il se dévoue pour être anathême, il déclare qu'il est saisi *d'une tristesse profonde*, et ressent *une continuelle et violente douleur; ὀδύνη pour le salut de ses frères les Israélites* (1). Celle-ci le pousse plus loin que cet apôtre, et « ne peut être affligée ni de sa » propre perte, ni de celle d'aucune autre créa- » ture ». Voilà une nouvelle générosité de ces ames si étrangement désintéressées; la perfection de saint Paul ne leur suffit pas, il leur faut faire un autre Evangile.

XVI. Suite de l'indifférence sous prétexte de la volonté de Dieu.

La même doctrine est établie dans le *Moyen court*, et la différence qui se trouve entre ces deux livres, c'est que le *Cantique* va plus par saillies, et que l'autre va plus par principes. C'est pourquoi après avoir supposé l'idée générale du *délaissement total*, on en vient à l'application par ces paroles : « Il faut ne vouloir que ce que Dieu » a voulu dès son éternité (2) ». Voilà, sous une expression spécieuse, d'étranges sentimens cachés. Dieu a voulu de toute éternité priver les réprouvés de lui-même, et ne leur pardonner jamais; ce qui est le plus malheureux, et aussi le plus juste effet de leur damnation. Au lieu donc de demander pardon pour eux, ou de le demander pour soi-même; dans l'ignorance où l'on est du secret de Dieu; il faut supprimer ces demandes,

(1) *Rom.* IX. 2. — (2) §. *De l'abandon, p.* 28.

à moins de se mettre au hasard de vouloir autre chose que ce que Dieu veut de toute éternité : d'où aussi l'on est forcé de conclure « qu'il faut » être indifférent à toutes choses, soit pour le » corps, soit pour l'ame, pour les biens temporels » et éternels, laisser le passé dans l'oubli, l'avenir » à la providence, donner le présent à Dieu » ; c'est-à-dire, pour le passé et pour l'avenir se mettre dans la disposition la plus opposée au soin que Dieu nous commande d'avoir de notre salut, au souvenir de nos péchés pour lui en demander pardon, à la prévoyance des périls et à la demande des grâces. Voilà où l'on en vouloit enfin venir par ces mots spécieux de délaissement et d'abandon ; et par tout ce bel appareil, où l'on semble n'avoir d'autre but que de se livrer soi-même à la volonté divine.

XVII. Quelle volonté de Dieu nous devons suivre, et qu'il y a des volontés divines sur lesquelles Dieu ne nous demande aucun acte.

C'est donc ici que l'on tombe manifestement dans ce déréglement étrange, et si justement reproché aux nouveaux mystiques, qui est, sous prétexte de s'abandonner aux volontés inconnues de Dieu, de mépriser celles qu'il nous a révélées dans ses commandemens pour en faire notre règle. La volonté que Dieu nous déclare par ses saints commandemens, c'est qu'il veut que nous désirions notre salut, que nous lui demandions ses grâces, et que nous craignions plus que toutes choses d'en mériter la soustraction par nos péchés ; que nous en demandions tous les jours pardon à Dieu, et le priions qu'il nous fasse vaincre les tentations qui nous y portent. Voilà ce que Dieu commande, et à quoi les nouveaux mystiques ne

peuvent plus seulement songer; au contraire, ils font sur les volontés inconnues de Dieu, des actes qu'il ne leur demande pas, comme sur leur réprobation et celle des autres : il est certain, et il faudra peut-être bientôt démontrer plus amplement, que Dieu ne commande à ses créatures aucun acte de leur volonté sur ce sujet; de sorte qu'il n'y a rien de moins conforme à la volonté de Dieu que cet abandon à sa damnation éternelle, et ce tranquille consentement à celle des autres.

Cette barbare indifférence emporte une plus funeste disposition que celle des libertins, qui se contentent de dire en leur cœur: Dieu a décidé de mon sort; je n'ai qu'à demeurer sans rien faire, et attendre la suite de ma destinée : mais ceux-ci y ajoutent encore; je ne m'en mets point en peine, et je tiens pour indifférent d'être sauvé ou damné. On déteste l'impiété d'un Prodigue et des autres qui rejetoient la prière, sous prétexte que Dieu sait de toute éternité ce qu'il nous faut, et ce qu'il a résolu de nous donner. Ces impies ne songeoient pas que ce n'est point pour instruire Dieu que nous lui offrons des prières; mais pour nous mettre nous-mêmes dans les bonnes dispositions où nous devons être envers lui. On ramène le mauvais effet de cette doctrine sous prétexte de perfection, puisqu'on en vient à la suppression de la prière, et qu'on cesse d'honorer Dieu par les demandes qu'il a daigné lui-même nous mettre à la bouche.

XVIII. Que selon

C'est une suite de cette doctrine que ni l'O-

raison dominicale, ni les Psaumes, qui sont remplis de tant de demandes, ne sont pas les oraisons des parfaits. Sur cela il faut écouter le Père François la Combe dans son livre intitulé : *Analysis orationis :* et encore qu'il n'ait osé déclarer une erreur si insupportable qu'avec quelque sorte de détour, son sentiment ne paroîtra point obscur à ceux qui sauront entendre toute la finesse de ses trois espèces d'oraison mentale : *Celle de méditation ou de discours ; celle d'affection, et celle de contemplation* (1). La distinction est commune; mais cet auteur y ajoute deux choses (2) : « l'une, qu'il est certain qu'on doit quitter la » méditation ou le discours dans l'oraison d'affec- » tion, et qu'il faut aussi s'abstenir des affections » lorsque l'oraison de silence ou de quiétude (qui » est celle qu'il appelle aussi contemplation) » nous est commandée; ce que l'on connoît, pour- » suit-il, par des règles sûres et très-excellentes, » que les bons directeurs savent discerner » : et il confirme sa proposition par cette sentence : « que celui qui a la fin quitte les moyens; que » celui qui est au terme quitte le chemin ; que » celui qui demeure toujours dans les moyens, » et veut toujours être dans la voie, n'arrivera » jamais » ; c'est-à-dire, selon ses maximes, qu'il faut quitter la méditation et les affections, qui sont les moyens et la voie, aussitôt qu'on est parvenu à la contemplation qui est la fin et le terme.

les nouveaux mystiques, les Psaumes et l'Oraison dominicale ne sont pas pour les parfaits : doctrine du Père la Combe.

Mais l'autre chose qu'ajoute le Père la Combe (3),

(1) *Anal. orat. c.* I, *p.* 18. — (2) *Ibid.* X, 53. — (3) *Ibid. c.* IV, *pag.* 25, 26.

c'est que « les Psaumes, les lamentations des » prophètes, les plaintes des pénitens, les joies » des saints, toutes les hymnes de l'Eglise, et » toutes ses oraisons, principalement l'oraison » divine que Jésus-Christ nous a enseignée, avec » sa préface où nous adorons Dieu dans les cieux » comme notre père, et ses sept demandes, ap- » partiennent à l'oraison d'affection »; par conséquent aux moyens qu'il faut laisser, au chemin qu'il faut quitter, lorsqu'on est dans la quiétude; et enfin à cette oraison qui doit céder la place à une meilleure.

Il confirme cette doctrine en répétant *que l'Oraison dominicale est entièrement aspirative* (1); c'est-à-dire, qu'elle appartient à l'affection : d'où il conclut, « qu'encore qu'elle semble contenir » toute la plénitude de la perfection, elle élève » ceux qui se la rendent familière à un état plus » haut » : où il abuse d'un passage de Cassien que nous examinerons ailleurs; et quoi qu'il en soit, il est constant, selon lui, que les Psaumes et le *Pater* appartiennent à un genre d'oraison inférieure à celle des parfaits.

XIX. Contrariétés entre l'oraison des nouveaux mystiques, et celle des Psaumes, et de Jésus-Christ.

Et en effet comment ajuster nulle demande avec sept demandes expresses; nul acte distinct avec cent actes distincts, sans lesquels on ne peut dire les Psaumes; nulle affection, nul désir, avec ces perpétuelles affections et désirs, dont sont pleins ces divins cantiques; enfin nul soin de s'exciter soi-même à produire des actes et des désirs, avec ces continuelles excitations, où David se dit

(1) *Anal. orat. c.* VI, *p.* 35.

à lui-même : « Mon ame bénissez le Seigneur ; » encore un coup, bénissez le Seigneur : mon » ame, louez le Seigneur : Seigneur je vous ai- » merai, élevez-vous ma langue, élevez-vous ma » lyre et ma guitare ; je chanterai au Seigneur tant » que je serai en vie (1) » : et le reste qu'on ne peut citer sans transcrire tous les versets des Psaumes.

XX. Autre doctrine sur le *Pater.*

On a vu en plusieurs mains une défense du *Moyen court* de son auteur même, où il est dit « que les plus résignés ne s'exemptent jamais de » dire le *Pater* », dont on rend cette raison ; « car quoique l'on sache que l'on puisse en cette » vie acquérir l'entière résignation, nul ne pré- » sume de l'avoir » : et l'on en infère cette conséquence : « Concluons donc que l'on peut acquérir » la parfaite résignation ; mais que cette acquisi- » tion étant ignorée presque toujours de celui qui » la possède, n'est pas une exclusion de dire le » *Pater* ». Cette réponse contient une erreur insupportable avec une illusion manifeste. L'erreur est que la parfaite résignation soit incompatible avec les demandes du *Pater,* et l'illusion de faire croire au lecteur qu'on ne sait pas quand on a atteint cette parfaite résignation. Car lorsqu'on supprime jusqu'au moindre petit mouvement de demande ou de désir qu'on aperçoit dans son cœur : ou l'on sait que l'on est dans ce haut état de résignation prétendue, ou l'on ne le sait pas : si on le sait, c'est une illusion de dire qu'on n'en sait rien ; et si on ne le sait pas, c'est une autre illusion bien plus dangereuse de se dispenser de

(1) *Ps.* CII. 1, 2. XVII. 2. LVI. 9. CXLV. 2.

l'observance d'un commandement exprès, sans savoir si on est dans le cas où l'on prétend que ce précepte n'oblige plus : quoi qu'il en soit, on voit assez que tout le systême, tout l'esprit du livre, tous les principes et tous les raisonnemens de la nouvelle mystique, conspirent à la cessation de toute demande, même de celles qui sont les plus pures, et les plus expressément contenues dans l'Oraison dominicale.

XXI. Que le prétendu acte éminent qui dispense de tous les autres, est inconnu à l'Ecriture et aux saints.

Il ne reste qu'une défaite aux nouveaux mystiques, c'est de dire qu'ils font toutes les demandes et tous les actes commandés, dans un seul *acte éminent qui comprend les autres* (1), comme on l'a vu exprimé et si souvent répété par Malaval. Qu'on me définisse cet acte ; où le trouvera-t-on ? dans quel endroit de l'Ecriture? est-ce l'acte de charité? mais cet acte est commun à tous les justes, qui pourtant ne prétendent pas être exempts de tous les autres actes. Saint Paul a compté trois choses ou trois vertus principales, *la foi, l'espérance et la charité* (2), qui ont chacune leur acte distinct : et si l'on veut ne faire qu'un acte de ces trois actes et de tous les autres qui en dépendent, à cause qu'ils se rapportent à la charité, ou à cause qu'elle les anime, ou à cause qu'elle les commande, selon cette parole de saint Paul, *la charité croit tout, elle espère tout, elle soutient tout* (3); cela est encore commun à tous les états. Enfin de quelque manière que l'on définisse ce prétendu acte éminent, ou abandon, ou indifférence, ou présence fixe de Dieu, ou comme on voudra,

(1) *Moyen court*, 15, 64. — (2) *I. Cor.* XIII. 13. — (3) *Ibid.* 7.

cet acte, s'il est véritable, aura été connu de Jésus-Christ; et cependant il n'en a pas moins commandé les autres à tout le monde indifféremment.

Il a bien su que la charité en un certain sens comprenoit toutes les vertus; qu'elle poussoit tous les bons désirs; qu'elle excitoit toutes les demandes : il n'en a pas moins pour cela commandé tous les exercices particuliers pour être faits au temps convenable. Il a bien su ce que vouloit dire, *Fiat voluntas tua*, et si quelqu'un osoit demander, pourquoi donc il a ordonné les autres demandes, que celle-là en un certain sens les contenoit toutes, on pourroit dire à ce téméraire demandeur : *O homme, qui êtes-vous pour disputer avec Dieu* (1)? Mais sans lui fermer la bouche avec une autorité si absolue, disons-lui que vouloir supprimer les actes que la charité contient en vertu d'une certaine manière, ou les demandes sous prétexte qu'elles semblent renfermées dans une seule, c'est de même que si l'on disoit qu'il ne faut point développer dans un arbre les branches, les feuilles et les fruits, sous prétexte que la racine ou le pepin même les contiendra en vertu. C'est au contraire dans ce développement que consiste non-seulement la beauté et la perfection, mais encore l'être de l'arbre : et pour aller jusqu'au fond, il est aisé de comprendre que ce n'est pas pour instruire Dieu que nous lui faisons nos demandes, car il sait tout ce qu'il nous faut, je ne dirai pas avant que nous lui par-

(1) *Rom.* IX. 20.

lions, mais avant que nous poussions le premier désir : ni pour le persuader ou l'émouvoir, comme on fait un homme ; ni pour lui faire changer ses décrets, puisqu'on sait qu'ils sont immuables, mais pour faire ce que demandent nos devoirs. De cette sorte, il faut croire d'une ferme foi que Jésus-Christ, qui sait ce qui nous est propre, a vu qu'il étoit convenable et nécessaire à l'homme de développer tous ses actes, et de former toutes ses demandes pour entrer dans la dépendance où l'on doit être envers Dieu; pour exercer les vertus et les mettre au jour : pour s'y affermir; pour se rendre attentif à ses besoins, et aux grâces qui sont nécessaires; en un mot pour exercer davantage, et par-là mieux conserver, ou même accroître et fortifier la charité même. Ceux qui en veulent savoir davantage, ou qui recherchent des sublimités exorbitantes, sans preuve, sans témoignage, sans exemple, sans autorité, ne savent ce qu'ils demandent, et il n'y a plus qu'*à leur répondre,* avec Salomon (1), *selon leur folie;* c'est-à-dire, à condamner leur erreur.

(1) *Prov.* XXVI. 5.

LIVRE

LIVRE IV.

Où il est traité plus à fond de la conformité à la volonté de Dieu.

I. Qu'on doit demander à Dieu absolument les grâces les plus efficaces.

On demande en théologie si tous les fidèles peuvent et doivent demander à Dieu ces grandes grâces qui sont suivies de l'effet, et surtout ce don spécial de persévérance qui n'est donné qu'aux élus (1); et tous répondent unanimement qu'on doit demander tous ces dons, sans entrer dans la question si Dieu a résolu de toute éternité de les accorder ou non. La raison est, en premier lieu, qu'il est de la foi que Dieu veut donner tous ces dons, et même ce grand don de persévérance à ceux qui l'en prient de la manière dont il veut être prié; d'où il s'ensuit qu'il l'en faut prier de tout son pouvoir. Secondement, on est obligé de demander à Dieu son royaume céleste, et par conséquent ce qui y conduit. En troisième lieu, on est obligé de s'aimer soi-même conformément à ce précepte: *Vous aimerez votre prochain comme vous-même* (2); selon lequel il est clair qu'on ne peut aimer son prochain sans s'aimer soi-même auparavant; mais on ne s'aime pas soi-même comme il faut, sans se procurer, du moins sans se désirer tous les biens que Dieu a proposés à

(1) *Suár. de relig. t.* II, *lib.* I, *cap.* XX, XXI, *p.* 51 *et seq.* — (2) *Marc.* XII. 33.

notre foi. En quatrième lieu, c'est à nous une perfection et une vertu de faire cette demande; et au contraire, ne la faire pas, c'est négliger les moyens d'éviter le péché, et entretenir dans nos cœurs une pernicieuse indifférence à pécher ou ne pécher pas. Enfin, en cinquième et dernier lieu, tout le monde demeure d'accord que la demande des grâces qu'on nomme efficaces, et celle du don de persévérance sont clairement et formellement renfermées, non-seulement dans les prières de l'Église, mais encore (ce qui est bien plus important) dans les demandes du *Pater*, et en particulier dans celle-ci : *Ne souffrez pas que nous succombions à la tentation, mais délivrez-nous du mal;* ce qui emporte une délivrance éternelle du péché, et une victoire entière sur la tentation.

Par ces raisons les docteurs décident sans hésiter qu'on peut, et par conséquent qu'il y a obligation de demander à Dieu toutes ces grâces, et en particulier le don spécial de persévérance, et même de le demander absolument; car on met cette différence entre la demande des biens temporels et celle des éternels, que les premiers n'étant pas des biens absolus, on ne peut aussi les demander absolument, mais seulement sous la condition de la volonté de Dieu; au lieu que les biens éternels étant les vrais biens et absolument tels, il n'y a point à hésiter à les demander absolument à Dieu, et on ne peut sans lui faire injure les lui demander avec la condition s'il veut les donner, parce qu'on ne peut pas douter, qu'il

ne les veuille donner à ceux qui les lui demandent, puisqu'il s'y est engagé par sa promesse.

Ainsi on ne peut douter de l'obligation ni de désirer ni de demander de si grands biens, et tous les moyens préparés de Dieu pour nous y conduire, sans entrer dans la question de ce que Dieu a voulu ou n'a pas voulu sur ce sujet par ses décrets éternels; parce que comme raisonnent très-bien ces théologiens, et entre autres Suarez, nous n'avons pas à examiner ce que Dieu a voulu en cette sorte, mais ce qui nous convient, et ce qu'il nous ordonne de vouloir.

II. Distinction des deux volontés de signe et de bon plaisir, et l'usage qu'on en doit faire : principes de saint Augustin.

C'est aussi à quoi aboutit cette distinction de l'Ecole : il y a une volonté qu'on nomme de bon plaisir, par laquelle Dieu décide des événemens, et il y a une volonté qu'on appelle signifiée, par laquelle il nous commande ce qu'il veut de nous. Cette dernière constamment est la règle de notre vie, et il y a des occasions où nous ne pouvons ni ne devons regarder l'autre.

Et pour remonter à la source, il convient à Dieu comme cause universelle, absolue, première et toute-puissante, de vouloir des choses qu'il ne convient pas aux hommes de vouloir. Saint Augustin (1), qui a établi doctement cette règle contre les Pélagiens, en a donné cet exemple, que Dieu peut ne vouloir pas empêcher les crimes qu'il pourroit empêcher s'il vouloit, au contraire il veut les permettre, et cependant il demeure très-bon; au lieu que si l'homme agissoit ainsi,

(1) *Op. imperf. lib.* III, *cap.* XXII *et seq. usque ad* XXVII; *et lib.* IV, *cap.* XXXIV, XXXVI, *tom.* X, *col.* 1060, *etc.* 1151, *etc.*

il ne pourroit être que très-mauvais. De cette sorte, dit ce Père, Dieu veut des choses par une bonne volonté que nous ne pouvons vouloir que par une volonté perverse; et ainsi sans raisonner sur ce qu'il veut ou ne veut pas en lui-même, nous n'avons qu'à considérer ce qu'il veut que nous voulions.

III. L'abandon mal entendu des nouveaux mystiques est contraire à toutes ces règles.

Toutes ces règles sont renversées par les fondemens dans l'abandon et l'indifférence des nouveaux mystiques. Un des fondemens des demandes qu'on doit faire pour soi et pour les autres, et peut-être le principal, c'est l'amour que Dieu nous commande pour le prochain comme pour nous; mais nos faux mystiques y renoncent, et ils ne s'en cachent pas, puisqu'ils parlent de cette sorte (1) : « Il faut que cette ame, laquelle par » un mouvement de charité se vouloit tous les » biens possibles par rapport à Dieu, s'oublie » entièrement de toute elle-même pour ne plus » penser qu'à son bien-aimé ». Remarquez que ce qu'elle oublie ce n'est pas un amour-propre, mais *le mouvement de charité qu'elle avoit pour elle-même par rapport à Dieu;* c'est-à-dire, qu'elle s'oublie du second précepte de la charité, par lequel Dieu lui commandoit de s'aimer soi-même avec le prochain, d'un même amour : elle refuse au contraire d'exercer cet acte, et ne veut plus ni à soi-même ni au prochain tout le bien qu'elle lui vouloit par rapport à Dieu. Si on lui demande qui l'a exemptée de ce commandement, et où en est écrite la dispense, et qu'elle réponde

(1) *Cant. des cant. ch.* II, *v.* 4, *p.* 44.

que c'est qu'elle craint de vouloir ce que Dieu ne veut pas, ou ce qu'elle ne sait pas que Dieu veuille; nul ne le sait sur la terre, et voilà une raison générale de supprimer ce second précepte. Mais si elle dit que c'est l'abondance de son amour envers Dieu qui l'empêche de s'aimer soi-même, et ses frères par rapport à lui, c'est précisément où est l'erreur de croire qu'on s'en aime moins, et qu'on aime moins le prochain en aimant Dieu davantage, puisqu'au contraire ce second amour étant une suite de celui qu'on a pour Dieu, nous le pratiquons d'autant plus que nous aimons Dieu plus fortement; ainsi cette ame prétendue parfaite prend un vain prétexte de ne plus exercer l'amour qu'elle se doit à elle-même, en disant qu'elle *s'oublie de tout intérêt de salut et de perfection pour ne penser qu'à l'intérêt de Dieu :* comme si Dieu avoit un autre intérêt que celui de faire du bien à ceux qui l'aiment, ou une autre gloire plus grande que celle de se rendre admirable dans ses saints.

On voit donc que cette manière de séparer nos intérêts d'avec ceux de Dieu, poussée à l'extrémité où la poussent les faux mystiques, éteint le second précepte de la charité. La même sécheresse qu'ils ont pour eux-mêmes, ils l'ont aussi pour les autres : et au lieu que Samuel ne cessoit de pleurer et de prier pour Saül, et que pour faire cesser ses gémissemens il fallut que Dieu révélât expressément au saint prophète la réprobation de ce malheureux roi (1); ceux-ci au con-

(1) *I. Reg.* XVI. 1.

traire suppriment d'eux-mêmes leurs lamentations. Dieu nous tient ses décrets cachés de peur que nos prières ne discontinuent; et comme dit saint Augustin (1), il n'y a que le diable et ses anges pour qui il ne soit plus permis de prier, parce que leur sentence est déclarée, et leur éternel endurcissement révélé : par où l'on voit en quel rang nos mystiques se mettent eux-mêmes, et tous ceux pour qui ils déclarent qu'ils ne peuvent plus faire aucune demande.

IV. Pourquoi c'est un sentiment détestable de consentir à sa damnation quoique juste.

Il est vrai qu'en nous tenant le sort des réprouvés si caché, Dieu, dont les jugemens sont toujours justes n'a pas laissé de révéler qu'il ne donne pas à tout le monde le don de persévérance, ni la gloire éternelle qu'il y a attachée. A ceux-là il est certain qu'il a voulu et destiné par sa justice la soustraction de ses dons, de son amour, et de tout lui-même, comme une juste peine de leur défection volontaire, conformément à cette règle de justice expressément déclarée dans l'Evangile : *Il sera donné à celui qui a* : la gloire sera donnée à celui qui a la grâce; la couronne de justice sera donnée à celui qui a les mérites : *mais pour celui qui n'a pas* (la grâce et la charité) *même ce qu'il a* (ces petits restes de grâces et de justice qui demeurent dans les plus méchans) *lui sera ôté*, et par cette soustraction, il sera *jeté dans les ténèbres du dehors* (2) : c'est-à-dire, séparé de Dieu et livré à lui-même. Tel sera donc le sort de ces malheureux, *et nul ne sait* en cette vie *s'il est*

(1) *De Civit. Dei, lib.* XXI, *cap.* XXIV; *tom.* VII, *col.* 642. — (2) *Matt.* XIII. 12 *et* XXV. 29, 30.

digne d'amour ou de haine (1). Mais Dieu n'exige des hommes aucun consentement à leur perte, quoique justement résolue par un irrévocable décret; au contraire, il nous défend expressément d'exercer sur ce sujet-là aucun acte de volonté, parce que cet acte est de ceux qui ne conviendroient pas à notre nature. Il ne conviendroit, dis-je, pas avec l'horreur que nous devons avoir de l'état où l'on est privé de Dieu; et ce seroit diminuer cette horreur, et pour ainsi dire nous apprivoiser et nous familiariser avec un si grand mal, que de nous permettre d'y consentir; ce seroit nous rendre cruels et envers nous et envers les autres, et nourrir dans les cœurs chrétiens la sécheresse et l'inhumanité. Mais nos mystiques méprisent ces règles invariables de la sagesse divine, et nous avons ouï de leur bouche cette étonnante parole (2) : « Elle entre (cette ame prétendue » parfaite) dans les intérêts de la justice de Dieu, » consentant de tout son cœur à tout ce qu'elle » fera d'elle, soit pour le temps, soit pour l'éter- » nité »; sans songer que ce que Dieu veut faire des réprouvés par sa justice, c'est de les priver de lui-même, de ses grâces, de son amour, de tout bien; à quoi une ame pieuse ne peut jamais consentir, tant à cause des maux que contient cette privation, qu'à cause de ceux qu'elle attire, comme sont la haine de Dieu, le désespoir, et pour tout dire en un mot, l'endurcissement dans le péché.

V. Que l'exces-

Il arrive aussi de là que ces ames prétendues

(1) *Eccle.* IX. 1. — (2) *Ibid.* 44.

sif abandon des nouveaux mystiques diminue en eux l'horreur du péché.

parfaites, mais qui déclarent l'extinction de leur charité par les dispositions qu'on vient de voir, perdent peu à peu l'horreur du péché que la piété inspire à toute ame juste : car dans ces fausses sublimités, premièrement nous avons vu qu'on ne demande point pardon à Dieu, puisqu'on ne lui demande rien du tout : secondement qu'on n'y laisse aucun lieu à la componction. De telles ames en approchant du confessionnal, « au lieu » du regret et d'un acte de contrition qu'elles » avoient accoutumé de faire », n'ont plus, à ce qu'elles disent (1), « qu'un amour doux et tran- » quille qui s'empare de leur cœur »; et toute la vivacité de la componction, avec les douces larmes de la pénitence, demeure à jamais éteinte.

Il est étrange qu'on ose faire ici une règle pour tout un état de cette cessation de la contrition. C'est une doctrine commune, que les péchés véniels, même hors de la confession, peuvent être effacés par un acte d'amour. Je ne veux pas entrer dans la question si et comment un acte d'amour sans regret de chaque péché, ou du péché, si l'on veut, en général, peut concourir ou suffire selon ses diverses circonstances à la justification du pécheur : ce que je condamne sans hésiter, avec tous les saints docteurs, c'est de vouloir être ainsi par état; d'exclure, dis-je, par état l'acte de contrition de ses péchés; et non-seulement de le supprimer quand il se présente, mais encore faire profession de ne s'y exciter jamais : car, avec ces exclusions et ces suppressions, l'acte d'a-

(1) *Moyen court*, 20, 63.

mour qu'on croit avoir n'est qu'imaginaire. C'est pourtant où l'on veut mener les ames par ces prétendus états d'oraison; on y blâme en général « ceux qui veulent se retirer de là (de ce doux » et tranquille amour) pour faire un acte de con- » trition, parce qu'ils ont ouï dire que cela est » nécessaire, et il est vrai (1) ». On a bien peur que ces ames ne se portent à la contrition. S'il est vrai qu'elle soit nécessaire et qu'on le reconnoisse de bonne foi, falloit-il blâmer comme sortant de leur état, ceux qui forment un acte de contrition, ni leur dire « qu'ils perdent la véri- » table contrition, qui est cet amour infus infini- » ment plus grand que ce qu'ils pourroient faire » par eux-mêmes »? Tout ce discours est plein d'erreur : car premièrement, s'ils sont vraiment chrétiens, loin de prétendre rien faire *par eux-mêmes*, ils croient que sans Jésus-Christ on ne peut rien : secondement, si par acte infus ils entendent cette infusion extraordinaire et passive dont nous parlerons en son lieu, il est faux que cet acte-là soit *la véritable contrition*, à l'exclusion de celui qui est répandu d'une autre sorte dans les cœurs; et faux encore que cet acte d'amour infus exclue la contrition, comme s'il étoit incompatible avec elle : au contraire, on sait que l'acte de contrition peut être infus comme tous les autres. C'est d'ailleurs un prodige inoui, dans la théologie, de dire que la contrition déroge à l'amour : et quand après pour exclure l'acte de contrition de certains états d'oraison, l'on ajoute

(1) *Moyen court, p.* 63.

qu'en ces « états on a un acte éminent qui com-
» prend les autres avec plus de perfection, quoi-
» qu'on n'ait pas ceux-ci comme distincts et multi-
» pliés (1) » ; nous avons vu que c'est un prétexte pour détruire la pluralité des actes expressément et distinctement commandés, sous couleur *d'un acte éminent* qu'on ne trouve nulle part, ni dans l'Ecriture, ni dans les saints Pères, comme il a été démontré (2).

VI. Les nouveaux mystiques proposent une nouvelle et superbe manière de haïr le péché.

Pour supprimer la contrition on a un dernier recours à l'excellence de l'opération divine, « et » l'on dit que c'est haïr le péché comme Dieu le » hait, de le haïr de cette sorte », sans en être contrit ni affligé; à quoi on ajoute cette autre sentence : « Que c'est l'amour le plus pur que » celui que Dieu opère en l'ame » : mais tout cela est faux encore dans toutes ses parties. Car pour commencer par la dernière, où l'on définit l'amour le plus pur celui que Dieu opère en l'ame, on a déjà vu qu'il n'y a point d'amour que Dieu n'opère dans l'ame ; et celui qu'il y opère par cette infusion qu'on nomme passive, n'est pas plus pur que les autres ni plus parfait; parce que sa pureté et sa perfection dépend de son objet, et non pas de la manière dont il est produit, comme il sera plus amplement démontré ailleurs. Quant à cette superbe sentence, où l'on assure qu'il est plus parfait de haïr le péché sans s'en affliger et sans en être contrit, parce que *c'est le haïr comme Dieu le hait lui-même ;* ce sont là de spécieuses paroles, mais dont la signification est

(1) *Moyen court, pag.* 64. — (2) Ci-dessus, *liv.* III, *ch.* XXI.

pernicieuse, et l'on y reconnoît ces ames qui ne conçoivent la perfection qu'en la poussant sans mesure au-delà du but. Car la créature doit haïr le péché, non pas comme Dieu, qui n'en peut être ni affligé ni contrit; qui le permet pouvant l'empêcher; et qui par son éternelle sagesse a mieux aimé en tirer du bien que d'empêcher qu'il ne fût. Il n'appartient pas à la créature de haïr le péché en cette sorte. Dieu nous commande de le haïr comme le doivent haïr des créatures pécheresses; c'est-à-dire, comme étant en elles le souverain mal; le plus nuisible de tous les maux; ce qui n'est point à l'égard de Dieu, à qui ses ennemis ne peuvent nuire; et encore comme étant un mal qui est de leur fond, qui les tente, et qui les attire, qui se forme en elles naturellement depuis le péché originel, et qui les sépare de Dieu; contre lequel aussi il nous est expressément commandé de nous munir, en disant, non pas toujours, mais en tout état, et dans les temps convenables: *Pardonnez-nous nos fautes, et ne nous induisez pas en tentation.*

VII. S'il est vrai que l'oublide son péché, est, comme le prétendent les nouveaux mystiques, une marque qu'il est pardonné.

C'est encore un autre excès également condamnable de donner pour règle générale, *que l'oubli est une marque de la purification de sa faute* (1); car saint Pierre n'a pas oublié son reniement, qu'il a pleuré toute sa vie, jusqu'à s'en caver les joues, si l'on en croit une sainte et pieuse tradition; et saint Paul bien certainement s'est souvenu avec douleur durant toute sa vie des persécutions qu'il avoit faites à l'Eglise dans son

(1) *Moyen court, p.* 65.

ignorance. A son exemple saint Augustin a pleuré dans son extrême vieillesse, et après trente ans d'une vie si sainte, les péchés qu'il avoit commis avant son baptême. David, à qui le prophète avoit annoncé la rémission de son péché, ne laisse pas de demander à Dieu *qu'il l'en lave encore davantage; Amplius lava me* (1) : lui et tous les saints ont repassé leurs années dans l'amertume de leur ame. J'accorderai donc si l'on veut à Cassien, ou à quelque autre spirituel ancien ou moderne, que quelquefois dans certains momens, et lorsque l'abondance des miséricordes se fait sentir plus pleinement à une ame, le grand calme où elle se trouve peut être une marque que Dieu a oublié son péché : mais de faire de cette marque une règle générale et une chose d'état perpétuel, c'est une erreur insupportable et un manifeste affoiblissement de l'horreur qu'on doit avoir en tout état pour le péché.

VIII. Les nouveaux docteurs font un mystère de leurs défauts et les imputent à Dieu : passage de Gerson.

Ces parfaits passent pourtant encore plus avant, puisqu'ils imputent leurs péchés à Dieu; témoin celle qui dit sur le Cantique (2) : « Ne jugez pas » de moi par la couleur brune que je porte au-de- » hors, ni par mes défauts extérieurs, soit réels » ou apparens; car cela ne vient pas, comme » aux ames commençantes, faute d'amour et de » courage; mais c'est que mon divin soleil par ses » regards continuels, ardens et brûlans m'a dé- » colorée, et c'est la force de l'amour qui me » sèche la peau et la brunit ». On ne sait ce que c'est que ces défauts qu'on attribue à Dieu et à

(1) *Ps.* L. 4. — (2) *Cant.* 1, 5, *pag.* 19.

ses regards, *soit qu'ils soient réels ou apparens.* On entend encore moins que ces défauts ne soient des défauts que *pour les ames qui commencent*, et n'en soient plus pour les ames parfaites. « Cette » noirceur, poursuit-on, est un avancement, et » non pas un défaut; mais un avancement que » vous ne devez pas considérer, vous qui êtes en- » core jeunes, parce que la noirceur que vous » vous donneriez seroit un défaut : elle ne doit ve- » nir, pour être bonne, que du soleil de justice ». Ce que c'est dans les ames, que cette noirceur et que ces défauts qui viennent du soleil de justice, c'est un mystère qui m'est inconnu, et que l'Ecriture ni les saints ne m'apprennent pas : nos défauts et notre noirceur viennent de nous-mêmes, et le contraire est impie.

Dans la suite l'amante fidèle prie l'Epoux d'ôter les petits renards, qui *sont quantité de petits défauts*, qu'on veut appeler petits, encore qu'ils *gâtent la vigne, qu'ils la ravagent, qu'ils en abattent la fleur, et y fassent d'étranges ravages* (1). On avoue pourtant que ces défauts viennent du maître de la vigne, c'est-à-dire de Dieu même : car on ajoute : « Que ferez-vous, pauvre ame, » pour abandonner cette vigne à laquelle vous » êtes attachée sans le connoître. Ah ! le maître » y mettra lui-même de petits renards; c'est-à- » dire, ces défauts qui la ravagent, qui en abattent » les fleurs »; c'est-à-dire, du moins les ornemens, et y font tout le dégât qu'on vient de voir. Au lieu de s'humilier de ces défauts, on les impute

(1) *Cant.* II. 15, 62.

à Dieu même, et on s'en fait un sujet de gloire.

Le saint homme Gerson, dans le savant livre qu'il a composé de la *Distinction des véritables visions d'avec les fausses* (1), dit « qu'on trouve » de faux dévots, qui se glorifient témérairement » de leurs défauts, de leurs négligences et de leurs » nécessités (ou de leurs foiblesses); chose absurde » à penser : mais il est vrai qu'ils s'en glorifient » de telle manière, qu'ils pensent que Dieu les » permet, comme dans saint Paul, de peur que » la grandeur des révélations ou de leurs vertus » ne les enfle. Quelle misère, poursuit-il, d'une » conscience arrogante, qui n'est ni humiliée, ni » guérie de ses défauts, et loin de s'abaisser s'en » fait un argument de son élévation » ! Celles-ci poussent encore la chose plus loin, puisqu'elles disent qu'il a fallu pour les détacher d'elles-mêmes, non-seulement que Dieu permît, mais qu'il mît en elles ces défauts.

IX. Suite des mauvaises maximes sur l'extinction de la componction.

C'est encore une autre maxime qui tend à éteindre l'horreur du péché, de dire que la perfection consiste *à ne s'en plus souvenir*, sous prétexte qu'on est arrivé *à un degré où le meilleur est d'oublier ce qui nous concerne, pour ne se souvenir que de Dieu* (2). Quoi donc, c'est oublier Dieu que d'être affligé de son péché pour l'amour de lui? faut-il, pour oublier ce qui nous concerne, ne songer plus que le péché souille notre conscience, nous rend odieux à Dieu, nous en sépare? où prend-on ces raffinemens, et pourquoi

(1) *De dist. ver. vis. à falsis.* §. tertium igitur signum. *tom.* 1, *col.* 50. — (2) *Moyen court, p.* 65.

par tant d'artifices affoiblir l'esprit de componction.

Cependant sur ces fondemens on annonce aux ames qui tâchent de s'affliger de leurs péchés *dans le confessionnal, qu'elles s'en tiennent à leurs simples occupations* (1); c'est-à-dire, que la simplicité se perd par la componction. On dit de même, à l'égard de la communion, que les ames de ce degré *laissent agir Dieu, et qu'elles demeurent en silence.* On a déjà entendu ce que c'est que *ce silence et ce* LAISSER AGIR; c'est-à-dire, demeurer perpétuellement et par état sans s'émouvoir à la contrition, ni à aucun acte de piété, c'est la seule préparation qu'on leur permet; avec cette impérieuse décision (2) : *Qu'elles se donnent bien de garde de chercher d'autre disposition, quelle qu'elle soit, que leur simple repos* (dans l'entière cessation de tous les actes). Cette loi s'étend à tout, *à la confession, à la communion, à l'action de grâces;* en tout cela, leur dit-on, *il n'y a rien à faire qu'à* SE LAISSER *remplir de cette effusion divine,* sans jamais s'aider à bien faire. Voilà toutes les leçons que l'on donne aux ames dans ce degré d'oraison, qui n'est pourtant encore que le second. A quelle cessation de toute componction, de tout désir, et en un mot de tout acte, ne viendra-t-on pas dans la suite?

On a pourtant ressenti que ces hardies déterminations feroient de la peine au lecteur, et on tâche de l'amuser par cette restriction (3) : « Je

(1) *Moyen court, p.* 66. — (2) *Ibid. ch.* XIII, *pag.* 57. — (3) *Ibid.*

» n'entends pas parler des préparations néces-
» saires pour les sacremens ; mais de la plus par-
» faite disposition intérieure dans laquelle on
» puisse les recevoir, qui est celle que je viens
» de dire ». On n'entend rien dans ce discours ; quand on est *dans la plus parfaite disposition intérieure*, à plus forte raison doit-on avoir *les préparations nécessaires :* ainsi cette restriction apparente n'est dans le fond qu'un amusement ; et on laisse pour assuré que ni la confession, ni la communion, ni l'action de grâces, ni aucun exercice chrétien ne demande ni componction de cœur, ni aucun effort quel qu'il soit pour s'élever à Dieu.

X. Mauvaise règle des nouveaux mystiques pour connoître la volonté de Dieu.

La règle de nos mystiques pour connoître la volonté de Dieu, ne peut pas être soufferte, puisqu'elle oblige à se « convaincre fortement que
» tout ce qui nous arrive de moment en moment
» est ordre et volonté de Dieu, et tout ce qu'il
» nous faut (1) ». Si nous poussons ces paroles dans toute leur étendue, le péché y sera compris. On le trouve encore plus dans celles-ci, où l'on nous oblige « à nous contenter du moment actuel de
» Dieu, qui nous apporte avec soi l'ordre éternel
» de Dieu sur nous (2) » : à la fin pourtant, après avoir si long-temps frappé le lecteur par des propositions si universelles, on en ressent le mauvais effet, et on conclut en disant (3) « qu'il ne faut
» rien attribuer à la créature de tout ce qui nous
» arrive, mais regarder toutes choses en Dieu

(1) *Moyen court, ch.* VI, *p.* 26. — (2) *Ibid. p.* 29. — (3) *Ibid.*

» comme

» comme venant infailliblement de sa main, à la » réserve de notre propre péché ». Je recevrois l'exception sans peine si elle étoit plus précise : mais que veut dire cette *réserve de notre propre péché?* est-ce que le péché d'autrui peut être imputé à Dieu plutôt que le nôtre propre. Mais s'il faut excepter de l'abandon du moins notre péché propre, il ne faut donc pas y demeurer indifférent jusqu'à ne vouloir plus s'en affliger, ni en demander pardon, ou prier d'être délivré de tous les maux qu'il attire en cette vie et en l'autre.

XI. Vaines définitions de la prière pour en exclure les demandes.

Pour soutenir ces excès et la suppression des demandes, il falloit changer la nature de la prière, et c'est à quoi se rapporte tout un chapitre dans le *Moyen court,* où d'abord on définit ainsi la prière (1) : « La prière n'est autre chose » qu'une chaleur d'amour qui fond et qui dissout » l'ame, la subtilise, et la fait monter jusqu'à » Dieu : à mesure qu'elle se fond elle rend son » odeur, et cette odeur vient de la charité qui la » brûle ». Voilà, en passant comme ces spirituels bannissent les images; tout en est plein dans leurs livres, et il n'y a pas une demi-page qui en soit exempte : mais ce n'est pas de quoi il s'agit, et il nous suffit de remarquer que dans cet amas de phrases, il n'y en a pas une seule où il soit parlé de demande. Voici au même chapitre une autre définition (2) : « La prière est un état de sacrifice » essentiel à la religion chrétienne, par laquelle » l'ame se laisse détruire et anéantir pour rendre

(1) *Moyen court, ch.* XX, *p.* 73, 74. — (2) *Pag.* 75.

» hommage à la souveraineté de Dieu ». On ne voit non plus la demande dans cette définition que dans la première, et vous diriez qu'elle ne soit pas essentielle à la religion chrétienne. Nous pouvons donner pour troisième définition de la prière ce petit mot (1) : « L'anéantissement est la » véritable prière ». On ajoute mille belles choses sur la gloire que la prière donne à Dieu ; mais sans songer seulement à l'humble demande, quoiqu'elle glorifie Dieu d'une manière si admirable. Enfin tout ce chapitre n'est fait que pour montrer la prière sans demande. Ce n'est pas ainsi que les saints ont traité cette matière. Saint Jean de Damas a défini la prière : « L'élévation de l'esprit à » Dieu, ou la demande qu'on a faite à Dieu des » choses convenables (2) ». Aucun docteur, excepté ceux-ci, n'a expliqué la prière sans expliquer la demande, et c'est l'esprit de l'Evangile. Jésus-Christ, supplié par ses apôtres de leur apprendre à prier, leur donne les sept demandes du *Pater*, pour leur montrer combien la demande étoit de l'intention de la prière. C'est pourquoi l'apôtre saint Paul, le plus divin interprète de l'Evangile, parle en cette sorte. *Ne vous inquiétez de rien, mais qu'en toute prière et supplication vos demandes paroissent devant Dieu accompagnées d'actions de grâces* (3) ; ou, comme porte l'original, d'une manière encore plus universelle : *Qu'en quelque état où vous soyez vos demandes paroissent devant Dieu dans la suppli-*

(1) *Moyen court, ch.* XX, *p.* 77. — (2) *Lib.* IV. *orth. fid.* 24. — (3) *Phil.* IV. 6.

cation et dans la prière : ce qui décide en termes formels que la demande est renfermée dans l'esprit et dans le dessein de la prière, et que l'exercice actuel en doit être très-fréquent *en quelque état qu'on se trouve*, comme dit saint Paul.

XII. L'action de grâces également supprimée dans la nouvelle oraison.

Si la demande est au-dessous des nouveaux parfaits, l'action de grâces ne leur conviendra pas davantage, puisque ce sont deux actes qui se répondent l'un à l'autre, et qu'après avoir demandé, il est naturel qu'on rende grâces d'avoir obtenu. Cependant une action si convenable et si juste, qui se trouve à toutes les pages de l'Ecriture dans la bouche des plus saints, et qui est d'ailleurs si expressément commandée, et en termes si universels, est rayée du nombre des actes parfaits, à deux titres; l'un, plus général, parce qu'elle est intéressée comme la demande; l'autre, plus particulier, parce que c'est un acte réfléchi, et que toute réflexion est prescrite dans la nouvelle voie de perfection qu'on veut introduire, qui est une des erreurs des nouveaux mystiques, qu'il faut examiner avec plus de soin.

LIVRE V.

Des actes directs et réfléchis, aperçus et non aperçus, etc.

I. Dessein de ce livre.

Il nous faut donc ici examiner la nature et la perfection des actes directs et réfléchis, où il faudra aussi parler des actes distincts et confus, des actes aperçus et non aperçus; et voilà une ample carrière ouverte à notre discours; mais que nous pouvons expliquer en assez peu de paroles en la réduisant à ses principes.

Pour y procéder avec ordre, posons avant toute chose la doctrine des nouveaux mystiques sur les réflexions: voyons ensuite ce qui est certain sur cela dans les saintes Ecritures: en troisième lieu, nous résoudrons par ces principes les difficultés qui se présentent. C'est ici un des nœuds les plus importans de toute cette matière, et il n'y faut laisser aucun embarras.

II. Doctrine des nouveaux mystiques sur les actes réfléchis.

Premièrement, il est certain que la nouvelle spiritualité rejette généralement les réflexions, de tout l'état des contemplatifs ou des parfaits.

Molinos marche à la tête, et d'abord il pose pour fondement de l'état contemplatif, *d'abandonner toutes les réflexions* pour marcher dans la voie qu'on nomme *directe* (1). Il poursuit: « Vous ne sauriez avec tous vos efforts faire une » seule réflexion (2) ». Aussi la réflexion est-elle

(1) *Guide, Introd. sect.* 1, *n.* 2, *pag.* 23. — (2) *Guide, liv.* 1, *ch.* 11, *n.* 6, *pag.* 18.

un si grand obstacle à la vie intérieure, qu'une raison de blâmer certains sentimens, c'est qu'ils sont réfléchis : selon lui « une réflexion de l'ame » sur ses actions l'empêche de recevoir la vraie » lumière, et de faire un pas vers la perfection (1) ». Il ne compte pour de vrais actes de piété que les directs; et au reste, « il faut marcher sans ré- » flexion sur vous-mêmes, ni sur les perfections » de Dieu (2) ». Ce seroit perdre le temps que d'en rapporter davantage.

Malaval a suivi son exemple, et si l'on pense, ou qu'on se souvienne de Jésus-Christ homme-Dieu, il veut *que ce soit d'une seule vue d'esprit* (3); c'est-à-dire, par un acte direct, *sans aucune pensée distincte, et sans notre choix :* ce qui emporte l'exclusion de tout acte réfléchi : c'est à quoi tend encore tout ce qu'on a vu de cet acte continu et universel, *de cette vue simple et amoureuse qui comprend tous les actes, de cet acte éminent qui les absorde* (4), et qui fait ainsi cesser toute réflexion.

III. Etranges discours sur les réflexions dans le livre du *Moyen court.*

Mais le livre où l'on s'explique le plus hardiment, et avec le moins de mesures sur ce sujet comme sur les autres, c'est le *Moyen court.* Le principe est que *le mouvement* du Saint-Esprit que l'ame doit suivre, « ne la porte jamais à reculer; c'est-à-dire, à ré- » fléchir sur la créature, ni à se recourber contre » elle-même; mais à aller toujours devant elle » avançant incessamment vers sa fin (5) ». On voit

(1) *Guide, liv.* I, *ch.* V, *n.* 35, *p.* 31. — (2) *Ibid. ch.* XI, *n.* 65, *p.* 46. — (3) *Malaval, I. part. p.* 55. — (4) *Ibid. pag.* 63, *etc.* — (5) *Moyen court,* §. 81.

ici que *reculer* c'est réfléchir, ce qu'on appelle *se recourber contre soi-même*, et on oppose ce mouvement à celui d'avancer toujours à sa fin, comme si la réflexion y étoit un obstacle, ou que les bons mouvemens directs ou réfléchis ne fussent pas également du Saint-Esprit. C'est ce qu'on appelle ailleurs *se reprendre soi-même*, à quoi l'on oppose, *se quitter soi-même*, *laisser faire Dieu*, et les autres choses semblables; c'est cesser de s'exciter au bien, et attendre que Dieu nous mène. Voilà ce qu'on appelle l'abandon, ou cette « re-» nonciation absolue à toutes inclinations particu-» lières, quelque bonnes qu'elles paroissent (1) ». Quand donc on réfléchit sur ses besoins et sur les actes que Dieu nous commande, ou que l'on commence à s'y exciter, c'est alors *qu'on se reprend soi-même*, qui est comme on verra, la plus grande faute que l'on puisse commettre dans la nouvelle voie.

En conséquence de ce principe, on lit dans *le Cantique des cantiques* (2) que « la vertu de » simplicité, tant recommandée dans l'Ecriture, » nous fait agir à l'égard de Dieu incessamment » sans hésitation, directement sans réflexion ». Par cette simplicité *l'ame dont le regard est* toujours direct et sans réflexion *ne connoît pas son regard* (3), où l'on met deux choses ensemble. La première de n'avoir plus que des actes directs et sans réflexion; d'où suit aussi la seconde, qu'on n'a plus d'acte aperçu; principe dont on a vu les

(1) *Moyen court*, 6, 26, 27, 28. — (2) *Cant. ch.* IV, *v.* 1, *pag.* 85. — (3) *Ibid. v.* 9, *p.* 97.

mauvaises suites (1). Au reste *quand on jette encore quelques regards sur soi-même*, c'est une *infidélité* (2); et cela se pousse si avant, que *par cette légère faute l'ame périroit si son bien-aimé ne l'eût soutenue;* par où l'on voit jusques à quel point les réflexions sont bannies, et on ne sait plus où en trouver d'innocentes. Il ne faut donc pas s'étonner si l'on dit *que cette belle ame a deux qualités* (3), dont l'une, qui fait à notre sujet, est *de ne se courber jamais vers elle-même pour aucune grâce qu'elle ait reçue de Dieu*, pas même pour lui en faire ses remercîmens. Il est maintenant aisé de voir dans quels périls on jette les ames, en les rendant si ennemies des réflexions puisque suivant à l'aveugle les mouvemens directs qu'on leur donne dans certains états pour inspirés, elles iront partout où les portera leur instinct avec une rapidité sans bornes.

Il est pourtant véritable, tant cet état est peu naturel, qu'on ne cesse de réfléchir, en disant qu'on ne réfléchit pas, et quand cette ame non réfléchissante dit tout court : *Je ne suis plus en état de me regarder* (4), c'est dans la plus apparente extinction des réflexions une des réflexions les plus affectées sur soi-même et sur son état.

IV. Que la réflexion est une force de l'ame, et no

Comment accorder ce sentiment avec les préceptes dont les saints livres sont remplis : *Veillez sur vous, considérez vos voies, que vos yeux précèdent vos pas, prenez garde à vous;* c'est-à-

(1) Ci-dessus, *liv.* III, *ch.* X: — (2) *Cant. ch.* VI, *v.* 10, *p.* 159. — (3) *Ibid. ch.* VII, *v.* 7, *p.* 172. — (4) *Ibid. ch.* VIII, *v.* 2, *pag.* 183.

doit pas être renvoyée aux états imparfaits.

dire, selon saint Basile (1), *observez le temps présent, prévoyez l'avenir*, et cent autres de cette sorte : en vérité, je ne l'entends pas. Je n'accorde non plus ces discours avec ces sentences des Pères, où l'on nous montre que les précautions, les circonspections, les examens de la conscience, et les autres qu'on nous prescrit font la sûreté de la vie. On pourroit rapporter ici toutes les règles des solitaires, tous les traités ascétiques de saint Basile et des autres; et si l'on répond sans autorité et sans preuve que ces saintes institutions ne regardent que les commençans : je répondrai au contraire que la réflexion est une force de l'ame, et que l'attribuer si universellement à foiblesse, c'est un manifeste parallogisme. J'avoue bien qu'en général la réflexion est une imperfection de la nature humaine ; puisqu'on ne la trouve point, je ne dirai pas dans la divinité, mais dans les plus sublimes opérations de la nature angélique, ou des esprits bienheureux. Mais en l'état où nous sommes, c'est une force de l'ame, que l'Ecriture nous marque dans les plus parfaits, pour trois raisons.

V. Trois raisons de cette vérité : première raison, où est démontrée la nature, la nécessité, et la force de la réflexion.

La première est que la réflexion affermit nos actes, et cet affermissement nous est nécessaire tant que nous sommes dans cette vie, où nous ne voyons *qu'en partie*, comme dit saint Paul (2); c'est-à-dire, imparfaitement. De la foiblesse de nos vues vient celle de nos résolutions. En cet état, Dieu a voulu mettre dans l'esprit humain la force, pour ainsi parler, de redoubler ses actes par la

(1) *Hom. in* Attende tibi ipsi. *t.* I. — (2) *I. Cor.* XIII. 9.

réflexion, pour donner de la fermeté à ses mouvemens directs; ainsi les actes directs ont quelque chose de plus simple, de plus naturel, de plus sincère peut-être, qui vient plus du fond si vous voulez; mais les réflexions qui ont la force de les confirmer venant par-dessus, elles font dire à David : *J'ai juré, et j'ai résolu de garder les lois de votre justice* (1).

C'est pourquoi la réflexion est appelée l'œil de l'ame, parce que l'acte direct n'étant le plus souvent assez aperçu, la réflexion en l'apercevant l'affermit avec connoissance, et comme par un jugement confirmatif. Elle a aussi ses profondeurs, lorsque nous faisons ces réflexions profondes, qui font entrer si avant nos résolutions dans notre cœur. C'est une vaine pensée de s'imaginer qu'à force d'avoir réfléchi on n'a plus besoin de le faire; ce qui pourroit être vrai jusqu'à un certain degré, mais non jamais simplement et absolument. Tant que le jugement peut vaciller, et que la volonté est muable, la réflexion leur est nécessaire. Saint Thomas n'a pas prétendu affoiblir les actes de la volonté lorsqu'il a dit *qu'elle étoit naturellement réfléchissante sur elle-même, qu'on aimoit à aimer, qu'on vouloit vouloir* (2), et le reste. Tout cela grave, fortifie, imprime les actes dans le cœur, inspire des précautions; et si l'on dit que les parfaits n'en ont pas besoin tant qu'ils sont en cette vie, on dément encore David, lorsqu'il dit (3) : *J'ai repassé mes années;*

(1) *Ps.* CXVIII. 105. — (2) 1. 2. *q.* 26. 2. — (3) *Ps.* CXVIII, 59, 69, *etc.*

et encore : *J'approfondirai vos commandemens :* et encore : *J'ai considéré mes voies, et j'ai tourné mes pas du côté de vos préceptes* : et encore : *Combien ai-je aimé votre loi?* et encore : *Votre serviteur garde vos préceptes ; on est bien récompensé en les gardant :* et le reste qu'on trouve à toutes les pages.

VI. Seconde raison pour la réflexion, en ce qu'elle produit l'action de grâces: réflexion d'un nouveau mystique sur celle de Job.

Le second effet de la réflexion, c'est qu'elle produit l'action de grâces, tant commandée à tous les fidèles par saint Paul : « Rendez grâces à » Dieu en toutes choses ; que votre action de grâ- » ces lui soit présentée en tout état, en toute » prière, en toute supplication (1) », et le reste. Cette action appartient aux plus forts, et elle est de la parfaite justice, puisqu'elle glorifie Dieu dans son ouvrage le plus excellent qui est la communication de ses grâces. Marie, pleine de grâces et de Jésus-Christ qu'elle porte dans son sein, chante les merveilles que le Tout-puissant a faites en elle : elle s'en réjouit et l'en glorifie. Après son exemple faudroit-il parler des autres saints ? Souvenons-nous néanmoins du saint homme Job, qui disoit : « J'ai été l'œil de l'aveugle et le pied » du boiteux : j'ai été le père des pauvres, la con- » solation et la défense du délaissé (2) : j'ai fait un » pacte avec mes yeux pour ne point laisser aller » un regard furtif, ni le moindre désir vers une » vierge ; si j'ai mangé mon pain seul, et que je » ne l'aie point partagé avec l'orphelin et l'étran- » ger (3) », et le reste, que tout le monde sait par cœur : il n'y a qu'à dire que ce sont là des

(1) *Phil.* IV. 6. — (2) *Job.* XXIX. 15 *et seq.* — (3) *Ibid.* XXXI. 1.

discours d'un imparfait, et ne trouver la perfection que dans les Quiétistes.

J'en connois un des principaux, dont j'ai lu un commentaire sur Job, où il ose dire que ce discours du saint homme Job que lui inspire la confiance d'une conscience innocente, est celui que Dieu a repris dans le chapitre XXXVIII et dans les suivans; pendant que Dieu déclare lui-même que le sujet de ses invectives étoit les discours, non pas où Job racontoit les bienfaits de Dieu pour le glorifier, mais ceux où il sembloit vouloir disputer avec lui, et fulminer contre sa justice; ce que Dieu rabat en ces termes : *Anéantirez-vous mes jugemens, et me condamnerez-vous pour vous justifier* (1)? et le reste, qu'il est inutile de rapporter.

VII. Troisième raison pour la réflexion : elle produit la prière et la confiance.

Le troisième effet de la réflexion est celui d'animer notre confiance, et d'exciter nos prières : « Si notre cœur nous reprend, Dieu est plus grand » que notre cœur, et il connoît toutes choses : si » notre cœur ne nous reprend pas, nous trouvons » de la confiance auprès de Dieu, et nous pou» vons tout obtenir par nos prières (2). Voilà ce » qui nous fait connoître que nous sommes en» fans de la vérité, et nous fortifions notre cœur » en sa présence (3) ». Si c'est là encore un discours adressé aux imparfaits, c'est donc aussi imperfection de dire : « J'ai achevé un bon com» bat; j'ai accompli ma course; j'ai gardé la foi, » et au reste la couronne de justice m'est réser» vée, etc. (4) ».

(1) *Job.* XL. 3, *etc.* — (2) *I. Joan.* III. 20. 21, 22, — (3) *Ibid.* 19. — (4) *II. Tim.* IV. 7.

Tels sont les fruits de la réflexion dans les plus grands saints, et dans l'apôtre saint Paul à la veille de son martyre et de la consommation de son sacrifice. Une sainte indignation saisit le lecteur, quand il voit éluder ces beaux sentimens par de vaines subtilités, qui n'ont pour tout fondement qu'une perfection imaginaire.

VIII. Passage d'Ezéchiel qu'on oppose à la réflexion.

Voici pourtant un passage qu'on allègue, et c'est dans le chariot d'Ezéchiel (1) : « Cet esprit » de vie qui est dans les roues : cette impétuo- » sité de l'esprit qui les portoit, et portoit les » animaux mystiques chacun toujours devant » soi, sans s'arrêter dans leur marche ni retour- » ner sur leurs pas » ; par où l'on entend la cessation des réflexions : je le veux, et je conclus que cette cessation se trouve en effet dans l'inspiration et impression prophétique ; mais non pour cela dans un certain état d'oraison d'une manière fixe et perpétuelle. Dieu suspend la réflexion quand il lui plaît : la question est de savoir s'il y a des états en cette vie où il l'ôte tout-à-fait, et si l'on peut passer en règle qu'elle n'appartient qu'aux imparfaits, contre tant de témoignages exprès qu'on vient de voir du contraire dans l'Ecriture.

IX. Quels retours sur soi-même sont blâmés par les spirituels : sentence de S.

On prétend décréditer la réflexion en l'exprimant par ces odieuses paroles, *de retour sur soi-même;* mais c'est encore une illusion : il y a des réflexions et des retours sur soi-même d'un orgueil grossier, comme celui du Pharisien pour vanter ses œuvres, sous prétexte d'action de grâ-

(1) *Ezech.* I.

ces. Mais saint François de Sales nous apprend des tours plus délicats de l'amour-propre (1), lorsque « sans cesse et par des replis ou retours per» pétuels sur nous-mêmes, nous voulons penser » quelles sont nos pensées, considérer nos consi» dérations, voir nos vues, discerner que nous » discernons; ce qui jette l'ame DANS UN LABY» RINTHE ET UN ENTORTILLEMENT, qui ôte toute la » droiture de nos actions, et toute la bonne sève » de la piété ». L'oraison de telles gens est *un trouble* perpétuel dans l'oraison même, dont ils quittent les doux mouvemens, « pour voir com» ment ils se comportent, s'ils sont bien contens, » si leur tranquillité est bien tranquille, leur » quiétude assez quiète (2) »; jamais occupés de Dieu, et toujours attentifs à leurs sentimens.

François de Sales après S. Antoine, que l'oraison ne se connoît pas elle-même.

C'est assurément un des plus dangereux amusemens de ceux qui prient, parce qu'alors, dit ce grand maître de la vie spirituelle (3), *ce n'est plus Dieu qu'on regarde,* mais soi-même : d'où il conclut que « celui qui priant s'aperçoit qu'il » prie, n'est pas parfaitement attentif à prier, » et divertit son attention pour penser à la prière, » par laquelle il prie »; ce qu'au rapport de l'abbé Isaac chez Cassien (4), saint Antoine exprimoit encore plus fortement, lorsqu'il disoit que « l'o» raison du solitaire n'est pas véritable, lorsqu'il » se connoît lui-même et sa prière; qui est, di» soit Cassien, une sentence céleste, et plus di» vine qu'humaine ».

(1) *Am. de Dieu, liv.* VI, *ch.* I. — (2) *Ibid. ch.* XIII. — (3) *Ibid. liv.* IX, *ch.* X. — (4) *Coll.* IX, *de Orat.* 31.

De tels retours sur soi-même sont une pâture de l'amour-propre, et un obstacle à la prière : « Si vous voulez regarder Dieu, poursuit saint » François de Sales, regardez-le donc : si vous » réfléchissez, et si vous retournez vos yeux sur » vous-même pour voir la contenance que vous » tenez en le regardant, ce n'est plus lui que » vous regardez, mais votre maintien ».

L'on voit ici quel retour sur soi-même ce grand directeur des ames a voulu combattre : c'est dans l'oraison un retour de l'amour-propre sur soi-même, pour s'appuyer sur ses actes comme siens; car si on les regardoit comme étant de Dieu et allant à Dieu, comme ayant Dieu pour principe et Dieu pour objet, on ne se retourneroit point sur eux pour s'y complaire, comme pour se mirer dedans et y regarder sa propre beauté; mais tout en mouvement vers Dieu, on ne feroit d'attention sur ses actes que pour en rendre à Dieu toute la gloire; ce qui est à la vérité une sorte de réflexion, mais qui bien loin d'arrêter l'homme en lui-même, se joint à l'impression de l'acte direct, et ne fait que le confirmer; en sorte que l'oraison avec ses réflexions et actions de grâces, est un encens brûlé devant Dieu qui monte tout entier vers le ciel.

X. Différence des réflexions qu'inspire l'amour de Dieu d'avec celles qu'excite l'a-

Remarquez donc cette différence des saintes réflexions qu'inspire l'amour de Dieu, et des retours sur soi-même qu'inspire l'amour-propre. Dans les premiers, l'ame, uniquement possédée de Dieu, ne réfléchit sur ses mouvemens que pour les lui rapporter : dans les autres, elle se com-

plaît en elle-même ; elle veut se pouvoir dire à elle-même dans son cœur : Je prie, je m'occupe de Dieu ; pendant que sous ce prétexte au fond elle s'occupe d'elle-même, et qu'elle cherche à se glorifier de faire bien, ce qui est se remercier soi-même, et non pas Dieu. mour-propre.

Saint Paul explique cette impression de la véritable piété par ces paroles (1) : « Tout ce que » je fais, c'est qu'en oubliant ce qui est derrière » moi, et m'avançant vers ce qui est devant, » je cours incessamment vers le bout de la car- » rière, et à la récompense qui m'est destinée ». Voilà un homme dans un mouvement bien direct, puisqu'il ne regarde que le terme où il doit tendre, et qu'il oublie tout ce qu'il a fait : néanmoins après tout il se sent aller, et il dit (2) : « Je poursuis ma course, je m'avance, je m'é- » tends ». A Dieu ne plaise que nous pensions que ce soit là un mouvement de commençant, puisqu'il ajoute : « Ayons ce sentiment tant que » nous sommes de parfaits ». Que si l'on dit que saint Paul se sent aller par conscience, comme on parle, de son sentiment, plutôt que par réflexion ; quoi qu'il en soit, il se sent aller sans aucun retour d'amour-propre : et quand il en vient à la réflexion manifeste, qui lui fait dire : « J'ai livré un bon combat, j'ai gardé la foi, » j'ai achevé ma course, et la couronne de justice » m'est reservée (3) », l'amour-propre ne le domine pas davantage, puisque toutes ses réflexions ne font que se joindre au mouvement droit qui

XI. Preuve évidente par S. Paul.

(1) *Phil.* III. 13, 14. — (2) *Ibid.* — (3) *II. Tim.* IV. 7.

le porte à Dieu et le fortifie, pour accomplir ce qu'il dit lui-même : « Nous avons reçu un esprit » qui nous fait savoir ce qui nous est donné de » Dieu (1) ».

On voit donc ici un homme parfait, qui se sent lui-même, qui réfléchit sur lui-même, mais uniquement pour glorifier Dieu davantage; et en passant ce parfait-là se propose la récompense au bout de la carrière, où il réfute deux erreurs des nouveaux mystiques : l'une, que les parfaits ne réfléchissent pas; l'autre, qu'ils ne songent point à la récompense, et que ce n'est point là un acte d'amour pur; directement contre saint Paul, qui enseigne que c'est l'acte d'un homme parfait, par conséquent un acte d'amour très-pur, sans quoi il n'y a point de perfection.

XII. Explication de saint Antoine et des autres saints, qui disent que l'oraison ne se connoît pas elle-même, et en quel sens : prière d'Anne mère de Samuel.

On demande ici comment il faut prendre cette parole de saint Antoine, et après lui du saint évêque de Genève, que la vraie oraison ne se connoît pas elle-même; à quoi je réponds que si cela étoit vrai universellement, sainte Thérèse, par exemple, n'auroit pas écrit avec tant de simplicité et d'humilité de si grandes choses sur son oraison. Saint François de Sales lui-même n'auroit pas dit avec la simplicité et la magnanimité qui ne se trouve que dans les grandes ames : « J'ai été ce matin un peu en solitude, où j'ai » fait un acte de résignation nompareille (2) » : il prioit sans doute, et il prioit très-parfaitement, puisqu'il produisoit une telle résignation; mais en même temps il entendoit sa résignation et sa

(1) *I. Cor.* XI. 12. — (2) *Liv.* IV, *lett.* 4.

prière,

prière, et dans cette vue il s'écrie : « O que bien-» heureuses les ames qui vivent de la seule vo-» lonté de Dieu » ! Dieu lui imprima dans le cœur qu'il s'étoit passé en lui quelque chose qui se ressentoit de cet état. Cent traits semblables de ce saint auteur, et des autres saints, feront voir qu'on ne peut sans absurdité prononcer que tous ceux qui prient parfaitement n'entendent rien dans leur oraison ; et saint Antoine lui-même, de qui est cette belle sentence, lorsqu'il voyoit venir le soleil, et qu'il s'écrioit dans la ferveur de son esprit : « O soleil, pourquoi me troubles-tu (1) » ? sentoit bien qu'il avoit prié avec un doux recueillement pendant toute la nuit, ce qui n'est pas ignorer absolument sa prière. Il veut donc dire que *souvent, frequenter,* dans l'oraison de transport, que Cassien, qui nous a conservé cette parole de saint Antoine, appelle pour cette raison l'oraison de feu, dans *le ravissement, dans le transport, in excessu mentis ;* il se passe bien des choses dans le cœur, que des amans transportés disent en secret au bien-aimé qui voit tout, plutôt qu'ils ne les ressentent ou n'y réfléchissent ; car tout n'est pas réflexion, et parmi les réflexions il y en a de si délicates, qu'elles échappent à l'esprit. On voit aussi, par toute la suite, que la sentence de saint Antoine regardoit un genre d'oraison *extatique,* et non pas en général toute oraison, même parfaite. Quand Anne mère de Samuël fit juger au saint homme Héli par le mou-

(1) *Cass. col.* IX, *de orat.* 31.

vement irrégulier de ses lèvres, qu'elle étoit ivre, elle sut bien lui répondre *qu'elle ne l'étoit pas, mais seulement qu'elle avoit parlé dans l'excès de sa douleur* (1) : il est dit expressément qu'elle ne parloit que dans le cœur ; ses lèvres alloient sans proférer aucun mot. Ce mouvement marquoit le saint transport de son ame, et pouvoit l'empêcher d'entendre distinctement ce qu'elle disoit à Dieu, dans *l'amertume de son cœur, et avec tant de larmes* (2). Elle savoit bien néanmoins ce qu'elle avoit voulu demander à Dieu, et *le vœu* qu'elle lui avoit fait pour obtenir *un fils*. Ce sont de ces oraisons de transport où la réflexion a peu de part, et peut-être point. Tout se passe entre Dieu et l'ame avec tant de rapidité, et néanmoins (quand il plaît à Dieu) avec tant de tranquillité et de paix, que l'ame, étonnée de se sentir mue par un esprit si puissant et si doux à la fois, ne se connoît plus elle-même.

XIII. Du transport de saint Pierre et de celui de saint Paul.

On peut attribuer à un semblable transport et à une espèce d'extase, ce qui arriva à saint Pierre lorsqu'il fut délivré de la prison d'Hérode (3). Il s'éveille frappé par l'ange, il se lève, et il voit tomber toutes les chaînes de ses mains ; il prend ses habillemens l'un après l'autre au commandement de l'ange, sans s'apercevoir de ce qu'il fait ; enfin après avoir passé tout hors de lui-même deux corps-de-garde, et une porte de fer qui s'ouvrit devant lui, marchant le long d'une rue, il commence à revenir à soi, et tout ce qui s'étoit passé auparavant, lui avoit paru comme

(1) *I. Reg.* I. 12 *et seq.* — (2) *Ibid.* 10. — (3) *Act.* XII.

un songe, tant il se sentoit peu lui-même dans cette espèce d'extase, et tant l'étonnement d'un prodige si inespéré déroboit tout ce qu'il faisoit à sa connoissance. C'est encore dans un transport et dans le ravissement de son esprit, que saint Paul enlevé au troisième ciel, et étonné des paroles qu'il y entend, ne se connoît plus lui-même, et ne sait s'il est dans son corps, ou s'il en est séparé (1). Voilà ce qu'opère le transport; et il ne faut pas douter que dans de telles ou de semblables opérations de l'esprit de Dieu, il ne se passe beaucoup de choses que les ames font ou souffrent sans le sentir distinctement.

XIV. Souvent l'ame s'aperçoit de ses sentimens, et souvent elle ne s'en aperçoit pas : on ne sait lequel des deux est le plus parfait.

S'il faut encore aller plus avant, je dirai que quelquefois l'ame s'aperçoit de ses sentimens, et que quelquefois elle ne s'en aperçoit pas, ou ne s'en aperçoit que confusément.

Qu'on s'aperçoive souvent de ses sentimens, saint Paul l'a déclaré expressément par ces paroles (2) : *Qui sait ce qui est en l'homme, si ce n'est l'esprit de l'homme qui est en lui ?*

Qu'il y ait aussi dans l'homme des sentimens qu'il n'aperçoit pas, David le décide en s'écriant : *Qui connoît ses péchés ? Purifiez-moi de mes fautes cachées* (3) : cela arrive dans les bonnes choses comme dans les mauvaises, puisque *nul ne sait s'il est digne d'amour ou de haine* (4); l'on ne sait donc aussi si soi-même l'on aime Dieu, ou si l'on ne l'aime pas; puisque si on savoit assurément qu'on l'aimât, on sauroit aussi qu'on ne

(1) *II. Cor.* XII. 3. — (2) *I. Cor.* II. 11. — (3) *Ps.* XVIII. 13. — (4) *Eccl.* IX. 1.

l'aime pas sans en être aimé, et on verroit l'amour que Dieu a pour nous dans celui qu'on auroit pour lui. Mais, encore un coup, lequel des deux est le plus parfait, ou de connoître ses actes pour en rapporter la gloire à Dieu, selon ce que dit saint Paul (1) : *Qui sait ce qui est en l'homme, sinon l'esprit de l'homme qui est en lui?* et après : *Nous avons reçu de Dieu un esprit pour connoître ce qui nous est donné de Dieu;* ou de ne le pas connoître, et d'aimer Dieu sans songer qu'on l'aime, et sans même savoir ou songer ce que c'est qu'aimer : qui entreprendra de le décider, si ce n'est celui qui veut savoir ce que Dieu a réservé à sa connoissance?

XV. Si et comment l'ame qui aime connoît son amour.

Tout ce que je sais, c'est que Dieu veut quelquefois rendre une ame attentive à l'amour qu'elle a pour lui, à peu près de la même sorte que lorsqu'il dit à saint Pierre jusqu'à trois fois : *Pierre, m'aimez-vous* (2)? Combien de semblables interrogations se font souvent dans ces secrets colloques des ames avec Dieu, où il semble leur demander en les examinant : *M'aimez-vous?* et l'ame ne peut répondre autre chose, sinon, sans hésiter, qu'elle l'aime. Mais par un mystère merveilleux, en reconnoissant avec un aveu sincère qu'elle l'aime, souvent dans un autre sens, si elle s'approfondissoit elle-même, à moins d'une révélation particulière, elle n'oseroit s'assurer qu'elle aime comme il faut; et contrainte d'appeler un meilleur témoin d'elle-même qu'elle-même, elle diroit enfin comme saint Pierre (3) : *Seigneur,*

(1) *I. Cor.* II. 11, 12. — (2) *Joan.* XXI. 15. — (3) *Ibid.*

vous savez tout, et vous savez que je vous aime, et si je ne vous aime pas encore comme vous voulez, vous savez m'inspirer un vrai amour.

XVI. Qu'il ne faut pas aisément juger quels actes sont les plus parfaits, les aperçus ou les non aperçus.

Par-là se découvre manifestement l'erreur des nouveaux mystiques, lorsqu'ils décident hardiment que les actes non aperçus ou aperçus confusément sont les plus parfaits, et des ames les plus parfaites. Au contraire, régulièrement parlant, comme un péché commis avec réflexion a plus de malice, il semble aussi qu'un acte vertueux produit avec réflexion et avec une connoissance plus expresse, ait plus de bonté. D'autres raisons peuvent tempérer celle-là, et c'est par les circonstances et par les effets qu'il faut juger du mérite de ces actes. Le mieux est le plus souvent de n'en juger point; il faut laisser voir le mérite à Dieu sans le voir soi-même; et la seule règle certaine est de rendre à Dieu tout le bien que nous apercevons en nous.

XVII. Diverses causes par où il arrive qu'on ne connoît point les actes.

Si l'on cherche comment et pour quelles causes nos actes intérieurs bons et mauvais échappent à notre propre connoissance, on en trouvera d'infinies, qui toutes ont lieu dans l'oraison. Un acte nous peut échapper quand il est si délicat qu'il ne fait point d'impression, ou en fait si peu qu'on l'oublie; car il est alors comme si on ne l'avoit jamais produit. Il peut y avoir des actes si spirituels et intellectuels, ou en tout cas si rapides, qu'ils ne laissent aucune trace dans le cerveau, ou n'y en laissent que de fort légères, qui s'effacent comme d'elles-mêmes, ainsi qu'un flot qui

se dissout au milieu de l'eau. Une grande dissipation et divagation de l'esprit apporte mille pensées qui se dérobent à nous en même temps qu'elles naissent. La disposition opposée, je veux dire, une véhémente occupation de l'esprit d'un côté, fait échapper ce qui s'insinue par l'autre. La même chose nous arrive, comme on vient de voir, par le transport, lorsque l'ame dans une espèce d'extase, ou saintement emportée de ses désirs, ne se possède plus. De même lorsqu'il s'élève dans l'intérieur un violent combat de nos pensées, elles partagent tellement notre cœur qu'on ne sait à laquelle on a cédé; ce qui arrive principalement dans les épreuves dont nous parlerons en leur lieu. Enfin ce qu'il y a ici de plus important, nos actes nous échappent par leur propre simplicité, ce qu'il faut tâcher maintenant d'entendre.

XVIII. Comment l'ame envient à ne se plus connoître elle-même : et ses actes intellectuels ou spirituels.

Souvenons-nous donc que l'ame déchue de la justice originelle, et entièrement livrée aux sens, ne se connoît plus elle-même qu'avec une peine extrême; et comme dit saint Augustin (1), s'enveloppant avec les images sensibles dont elle est toute remplie et toute offusquée, elle se fait par ce moyen toute corporelle, et ne se distingue point elle-même d'avec son corps; ce qui est dans le fond ne se pas connoître, et nier en quelque façon sa propre existence. Néanmoins par un secret sentiment, ou comme on parle, par une

(1) *De Trin. lib.* x, *cap.* III, IV, *etc. n.* 5, 6 *et seq. tom.* VIII, *col.* 891, *etc.*

certaine conscience de sa spiritualité, dans la connoissance qu'elle tâche d'avoir d'elle-même elle se décharge le plus qu'elle peut de la matière, et s'imagine qu'elle est un air délié, ou une flamme subtile, ou une vapeur du sang et un mouvement des esprits, ou quelque autre chose de semblable, le plus mince et le plus menu qu'elle puisse imaginer. Par une suite de cet état, ce qu'elle ignore le plus, ce sont ses actes et ses mouvemens intellectuels: les sens occupent tout, et on se remplit tellement des objets corporels qu'ils nous apportent, que ne voyant rien qu'à travers ce nuage épais, on croit en quelque façon que tout est corps, et que ce qui n'est pas corps ou corporel n'est rien. D'où vient aussi que l'ame est si peu touchée des biens purement intellectuels, et que toute sa pente est vers les sens et les objets sensibles.

XIX. Comment l'ame commence à sortir de cette ignorance dans la contemplation, et ce qui lui arrive alors.

On ne sort de ce triste état que peu à peu, et avec d'extrêmes efforts. J'avoue bien que l'ame peut se redresser par son raisonnement, comme ont fait quelques philosophes. La foi la redresse aussi d'une manière plus prompte et plus efficace; mais c'est proprement dans la contemplation que recueillie en elle-même elle commence à se démêler comme expérimentalement d'avec le corps, dont elle se sent appesantie, et à séparer ses occupations intellectuelles, qui sont ses véritables actions, d'avec celles des sens et de la partie imaginative, qui n'est autre chose qu'un sens un peu plus intérieur que les autres; mais dans le fond

aussi grossier, puisqu'après tout, ce qui y entre n'est toujours que corps.

L'ame donc, dans cette ignorance, naturellement dominée par l'habitude de sentir et de croire en quelque façon que rien n'est réel que ce qui se sent, ce qui se touche, ce qui se manie, en se réduisant peu à peu à la pure intellection, s'échappe à elle même, et ne croit plus opérer pendant qu'elle commence à exercer ses plus véritables et plus naturelles opérations. Les actes de la volonté sont encore plus imperceptibles que ceux de l'intelligence; car encore que toute pensée soit prompte et rapide de sa nature, ce qui fait dire à ce sublime poète, pour exprimer la célérité d'un mouvement, *qu'il est vite comme la pensée :* néanmoins l'acte de la volonté, si on le veut ranger parmi les pensées, se trouvera le plus vîte de tous les actes humains, puisqu'il l'est tellement qu'à peine a-t-on le loisir de le sentir. L'entendement se promène sur diverses propositions pour former un raisonnement et tirer une conséquence, mais le coup du consentement, pour ainsi parler, se donne en un instant, et ne se connoît que par ces effets.

XX. Epurement des actes de l'ame, et cessation du langage.

L'ame donc dans l'état contemplatif, se trouve si épurée, ou comme parlent les spirituels après Cassien (1), *si mince et si déliée : extenuata mens,* et ses pensées si subtiles et si délicates, que les sens n'y ont point de prise. Mais toutes ces expressions, quelque effort que nous ayons fait pour

(1) *Cass. Coll.* x, *c.* vii, ix. *Coll.* i, *c.* xvii.

les épurer, sont grossières, puisque le menu, le mince, le délié ne tombe après tout que sur des corps. Le même Cassien a trouvé une autre expression, d'autant meilleure qu'elle est évangélique. Il dit donc que, dans cet état de pure contemplation, « l'ame s'appauvrit, qu'elle perd les » riches substances de toutes les belles concep- » tions, de toutes les belles images, de toutes les » belles paroles (1) » dont elle accompagnoit ses actes intérieurs. On en vient donc jusqu'à parler le pur langage du cœur. Jusqu'à ce qu'on en soit venu à ce point, on parle toujours en soi-même un langage humain, et on revêtit ses pensées des paroles dont on se serviroit pour les exprimer à un autre. Mais dans la pure contemplation, on en vient tellement à parler à Dieu, qu'on n'a plus un autre langage que celui que lui seul entend, qui est celui que nous avons appelé le langage du cœur, surtout dans l'acte d'amour, qui ne se peut ni ne se veut expliquer à Dieu que par lui-même. On ne lui dit qu'on l'aime qu'en aimant, et le cœur alors parle à Dieu seul. Si l'on vient et jusqu'où l'on vient à la perfection d'un tel acte pendant cette vie, et si l'on en peut venir jusqu'au point de faire entièrement cesser au-dedans de soi toute image et toute parole, je le laisse à décider aux parfaits spirituels : ici, où j'ai dessein d'éviter toute question, je me contente de dire que cet épurement s'avance si fort dans la sublime contemplation, qu'on entrevoit du moins la par-

(1) *Cass. Coll. etc.* II.

faite pureté, et que si l'on n'y parvient pas entièrement, on a quelque chose qui s'en ressent beaucoup. La pensée donc ainsi épurée, autant qu'il se peut, de tout ce qui la grossit, des images, des expressions, du langage humain, de tous les retours que l'amour-propre nous inspire sur nous-mêmes; sans raisonnement, sans discours, puisqu'il s'agit seulement de recueillir le fruit et la conséquence de tous les discours précédens, goûte le plus pur de tous les êtres, qui est Dieu, non-seulement par la plus pure de toutes les facultés intérieures, mais encore par le plus pur de tous ses actes, et s'unit intimement à la vérité, plus encore par la volonté que par l'intelligence.

XXI. Grand épurement par la foi.

Et pour ouvrir encore à l'esprit une voie plus excellente, je suppose l'ame entièrement captivée et subjuguée par la foi, qui sans besoin de raisonnement, ni de lumière, ni de clarté ou d'évidence, en croit Dieu, parce que c'est Dieu, et pour adhérer à la vérité n'a besoin que de se soumettre à l'autorité de la vérité même. Une telle ame, se réduisant à la seule foi, en vient enfin, dit Cassien, à cette *parfaite pauvreté d'esprit*, qui a fait dire à David : *Le pauvre et l'indigent vous donneront des louanges* (1); parce qu'en effet, dépouillée de tout ce qu'elle peut avoir par elle-même, elle se met en état, par la pureté où Dieu seul l'a élevée, de ne plus rien approuver que ce qu'il enseigne.

(1) *Ps.* LXXIII. 21.

XXII. Le recueillement de l'ame dans l'intérieur le plus profond.

Elle entre alors véritablement dans l'école du Saint-Esprit, dans cette école intérieure où l'ame est excellemment enseignée de Dieu. *Qu'elle est éloignée*, dit saint Augustin (1), *des sens de la chair*, cette école où règne la paix et le silence; cette école *où Dieu se fait entendre*, où se tient le conseil du cœur, et où se prennent les résolutions : *encore un coup*, dit le même saint, *qu'elle est éloignée du sens de la chair !* Le sens étonné n'y voit rien, et l'ame qui lui échappe lui paroît comme réduite à rien. *Ad nihilum redactus sum, et nescivi* : *J'en suis réduit au néant*, disoit David (2); et ce néant même, que je trouve en moi dans un fond où Dieu me ramène, m'est impénétrable, *et nescivi;* ce qui lui fait ajouter : *Je suis devenu devant vous comme une bête : ut jumentum :* sans raisonnement, sans discours; et tout ce que je puis dire en cet état, *c'est que je suis toujours avec vous*, et que je ne trouve que vous dans l'obscurité de la foi où vous m'avez enfoncé : *et ègo semper tecum :* voilà ce que je puis dire en bégayant de l'exercice parfait, et de l'imperceptible vérité des actes intellectuels dans la sublime contemplation.

XXIII. Quels sont les actes du cœur.

Il est maintenant aisé d'expliquer les actes qui sont commandés au chrétien, et la manière la plus excellente de les pratiquer. De tous ces actes, les plus impurs et les plus grossiers sont ceux qu'on réduit en formule, et qu'on fait comme on

(1) *De Præd. Sanct. cap.* VIII, *n.* 13; *tom.* X, *col.* 799. — (2) *Ps.* LXXII, 21.

les trouve dans les livres sous ce titre : *Acte de contrition, Acte d'offrande,* et ainsi des autres; ces actes sont très-imparfaits, et même ne sont souvent qu'un amusement de notre imagination, sans qu'il en entre rien dans le cœur. Ils ont cependant leur utilité dans ceux qui commencent à goûter Dieu : c'est une écorce, il est vrai; mais à travers cette écorce la bonne sève se coule : c'est la neige sur le bled, qui en le couvrant engraisse la terre, et fournit au grain de la nourriture : on en vient peu à peu aux actes du cœur, que nous avons expliqués autant que Dieu l'a permis à notre foiblesse.

XXIV. Comment David les explique.

Le Psalmiste a poussé cette explication à la plus grande simplicité par ce verset : *Le Seigneur a exaucé le désir des pauvres; votre oreille à écouté la préparation de leur cœur* (1). Dès qu'il commence à s'ébranler et à s'émouvoir pour vouloir, avant qu'il ait eu le temps de s'expliquer son acte à lui-même, Dieu le voit dans le fond le plus intime du cœur, et dès-là il l'écoute. Pour s'expliquer davantage, le même Psalmiste dit ailleurs (2) : *J'ai dit : Je confesserai contre moi-même mon injustice au Seigneur, et vous avez déjà remis l'iniquité de mon péché.* Quelle admirable précision : *J'ai dit : Je confesserai;* je n'ai pas encore confessé, j'ai résolu de le faire, et j'y ai préparé mon cœur; et il ne dit pas : *Vous remettrez;* comme si Dieu devoit attendre ma confession pour me remettre ma faute; mais il dit :

(1) *Ps.* IX, X *sec. heb.* ℣. 17. — (2) *Ps.* XXXI. 12.

Vous avez remis; de notre côté, c'est le futur; *Je confesserai*: du côté de Dieu, c'est le passé; *Vous avez remis* : Dieu a plutôt remis que nous n'avons achevé la confession de notre faute. Je crois pour moi qu'il faut pousser ce sentiment de David, jusqu'à dire qu'avant que l'esprit ait formé aucune parole en lui-même, Dieu a déjà écouté la profonde résolution d'un cœur qui se détermine, avant toute expression, à reconnoître sa faute et à la corriger. Combien de fois dit-on en soi-même; Je m'en vais prier? et dès-là souvent la prière est déjà faite. On sera souvent devant Dieu comme un mendiant sans oser lui rien demander, tant on s'en répute indigne; mais on a déjà demandé, par la secrète intention du cœur, ce qu'on n'osoit demander d'une manière plus expresse : Dieu voit le fruit commencé dans le nœud, et la prière dans l'intention de prier : *Il fera la volonté de ceux qui le craignent, et il exaucera leurs prières, et il les sauvera* (1). Tels sont les actes du cœur, plus on les exerce, plus l'ame s'épure et se simplifie; ils se concentrent dans la charité, qui croit tout, qui espère tout, qui souffre tout, qui demande tout; et qui, dans les temps convenables, développe comme on a vu, tous les actes qu'elle contient en vertu.

XXV. Que cet état est celui où les demandes, les ac-

C'est en cet état que les faux mystiques voudroient faire accroire à l'ame qu'elle n'a rien à demander. Mais c'est alors au contraire que ses demandes sont les plus vives comme les plus pures.

(1) *Ps.* CXLIV. 19.

tions de grâces, et tous les actes de piété abondent le plus.

Cassien, qui nous représente si à fond une ame réduite à cette bienheureuse pauvreté et simplicité d'esprit, y reconnoît la source des demandes, et reconnoît que l'ame ainsi appauvrie, « qui ne » sent dans l'indigence où elle est réduite aucune » sorte de secours (1) » qui lui viennent de son fond, entend mieux que jamais qu'elle « n'a de » force qu'en Dieu, et lui crie à chaque moment, » dans un esprit de supplication : Je suis un pauvre » et un mendiant, ô Dieu, aidez-moi » ; c'est ce qu'il répète souvent, et jamais l'ame, selon lui, n'est plus demandante que lorsqu'elle est devenue plus simple. Ses réflexions sont aussi épurées que ses mouvemens directs ; elles s'y joignent, comme on a vu, non pour repaître notre amour-propre, mais pour aider et accélérer tous les mouvemens vers Dieu en reconnoissant qu'ils viennent de lui. Ainsi tout se tourne enfin en humbles actions de grâces, qui sont le pur fruit d'un amour reconnoissant ; ainsi naissent tous les autres actes, et l'ame est tenue, par leur exercice, en tendance continuelle vers Dieu, autant que le peut souffrir l'état malheureux de cette vie.

XXVI. Dieu donne aux ames des instincts cachés et des instincts plus découverts.

Il ne faut donc point dans l'oraison ni dans l'exercice de la piété imaginer un seul acte, qui, comprenant tous les autres, en autorise la suppression : la foi, l'espérance et la charité sont et seront toujours trois choses, et leurs actes sont très-distincts, quoiqu'ils ne soient pas toujours distinctement aperçus. Le Saint-Esprit excite

(1) *Cass. Coll. etc.* II.

souvent dans les cœurs des désirs qu'il n'explique pas : l'ame sent à de certaines instigations confuses, qu'il veut d'elle quelque chose qu'elle ne peut comprendre. C'est ce que saint Paul semble avoir voulu exprimer dans ce passage tant de fois cité; mais qu'il faut répéter encore (1) : *L'Esprit nous aide dans notre foiblesse; car nous ne savons pas ce que nous avons à demander dans la prière pour prier comme il faut; mais l'Esprit demande en nous avec des gémissemens inexplicables.* Voilà déjà quelque chose d'incompréhensible dans la prière; mais ce qui est encore plus remarquable, c'est que, comme ajoute l'apôtre, *celui qui sonde les cœurs, sait le désir,* la pensée, l'intention *de l'Esprit,* φρόνημα, *et sait qu'il demande pour les saints ce qui est conforme* (à la volonté) *de Dieu.* Toutes ces paroles insinuent quelque instigation qui ne se découvre pas d'abord; car ce que dit le même saint Paul, *que Dieu sait l'intention de l'Esprit,* semble indiquer que celui en qui il agit ne le sait pas bien ; par où cet apôtre paroît vouloir expliquer ce que dit le Sauveur lui-même : *L'Esprit souffle où il veut, et on entend sa voix; mais on ne sait d'où il vient ni où il va* (2). On sent qu'il veut quelque chose sans démêler ce que c'est : tout ce qu'on sait, en attendant, c'est que ce qu'il inspire est *pour les saints* (3); *et* en général *conforme à Dieu,* sans savoir comment. Quand le même saint Paul disoit à Jésus-Christ, *Que voulez-vous que je fasse* (4), Dieu lui mettoit dans le

(1) *Rom.* VIII. 26. — (2) *Joan.* III. 8. — (3) *Rom.* VIII. 27. — (4) *Act.* IX. 6.

cœur je ne sais quoi de confus à quoi il falloit satisfaire ; mais qui ne devoit se développer que dans la suite. Tout n'est pas confus de cette sorte dans les mouvemens du Saint-Esprit. Au même endroit de saint Paul, et trois versets auparavant, le même Esprit de prière dont nous *avons les prémices, nous fait entendre* (distinctement) *l'adoption des enfans et la rédemption de nos corps* (1). Chacun de ces instincts du Saint-Esprit, et celui qui est plus confus, et celui qui est plus marqué, demande sa coopération particulière; et c'est, comme on a vu, par les circonstances, qu'il faut décider lequel est le plus parfait.

XXVII. Erreur des nouveaux mystiques, d'attribuer généralement à imperfection la perception de ses actes.

J'oserai pourtant prononcer, et on avouera que ce n'est point témérairement, que les actes distinctement aperçus sont les plus parfaits en eux-mêmes; et d'abord pour commencer si l'on osoit par Jésus-Christ, qui dira qu'il n'a pas aperçu ses actes, ou que pour cela ils aient été moins parfaits et moins méritoires? La joie où les ames saintes sont abîmées dans le ciel, ne rend que plus nette la connoissance qu'elles ont d'elles-mêmes, et des actes par lesquels elles sont heureuses. Ces ames choisies, à qui on croit que Dieu, par une bonté aussi rare qu'elle est admirable, a révélé leur prédestination, ressentent distinctement les actes qui les font saintes et persévérantes. Sans parler des grâces extraordinaires, combien d'ames d'une sainteté éminente ont connu distinctement en elles les opérations du Saint-Esprit et les leurs? L'ignorance de nous-

(1) *Rom.* VIII. 23.

mêmes

mêmes et de nos actes, où nous sommes tombés, est une plaie du péché originel, et souvent même un effet ou un reste de la concupiscence et de l'empire des sens, dont Dieu dégage les ames jusques au point qu'il sait. C'est ce qui fait dans les saints tant de grands actes qui leur sont connus, comme on l'a vu par tant d'exemples des prophètes et des apôtres; de sorte que c'est une erreur visible et intolérable de mettre avec les nouveaux mystères la perfection de l'oraison à exterminer les actes dès qu'on en voit paroître la moindre lueur.

XXVIII. Comparaison captieuse entre les actes de l'amour-propre, et les actes de l'amour divin.

Avant que de passer outre, il faut encore proposer le raisonnement le plus captieux des nouveaux mystiques; ils le tirent de l'amour-propre. Quand on en est possédé, et tous les hommes le sont par leur corruption naturelle, on ne se dit pas à tout coup, Je m'aime moi-même; on s'aime sans s'y exciter, sans y songer même, et la pente est si naturelle qu'on ne s'en aperçoit pas. Sur ce fondement on raisonne ainsi : rien n'est impossible à Dieu, et il ne peut pas moins par sa grâce que la nature par sa corruption; ainsi, quand l'amour divin dominera dans un cœur, et quand il sera tourné en habitude formée, les actes couleront de source sans aucun besoin de les exciter, et sans même qu'on s'aperçoive d'un sentiment qui nous aura passé en nature.

XXIX. Doctrine importante sur le combat perpé-

Il est aisé de répondre en supposant un principe de la foi; c'est que l'amour-propre parvient à l'entière extinction de l'amour de Dieu; mais que, par la constitution de la justice de cette

tuel de la convoitise, et différence notable entre la manière d'agir de l'amour-propre et de l'amour de Dieu.

vie, l'amour de Dieu ne parvient jamais à l'entière extinction de l'amour-propre : ainsi la concupiscence qui est l'amour-propre peut être vaincue, mais non pas éteinte ni entièrement désarmée; puisque le combat subsiste toujours, et que les plus justes n'en sortent pas sans quelques blessures, qui les font pleurer et confesser leurs péchés comme autant d'effets de leur amour-propre, tant que dure cette vie mortelle. Cela posé, il est faux qu'on puisse être aussi parfait dans cette vie qu'on y peut être corrompu, ni qu'un juste puisse venir à un état où il ne fasse non plus de faute contre sa fin, qui est Dieu, que l'homme livré à lui-même et à son amour-propre, en fait, pour ainsi parler, contre la sienne, qui est de se satisfaire. Ainsi l'homme abandonné à sa convoitise ne fait point de faute contre elle, dont il ait besoin de se relever par ses réflexions ; mais l'homme bien que soumis à la charité, qui sait qu'il péche si souvent contre ses lois, doit être attentif à ses péchés, afin de s'en humilier et de s'en corriger.

XXX. Autres différences aussi importantes.

Pour continuer la différence, on n'a pas besoin de secours pour vouloir se satisfaire soi-même ; mais on a besoin d'un grand et continuel secours pour vouloir contenter Dieu. Ce seroit donc une erreur extrême de ne point penser à ce secours, ou de croire qu'en ayant besoin on ne doive pas le demander ni même s'apercevoir de son indigence.

L'homme aussi n'a pas besoin d'exciter sa diligence à se contenter soi-même, puisque par sa

pente naturelle il ne néglige rien pour cela, ou s'il néglige quelque chose, sa paresse sera encore un effet de son amour-propre. Mais comme il sait qu'il a dans son fond une extrême négligence pour contenter Dieu, il doit détester la doctrine qui l'empêche de s'animer quand il languit, ou de se relever quand il tombe. Ainsi la comparaison de l'amour de Dieu avec l'amour-propre, qui paroissoit si spécieuse, est absurde et pitoyable. Dieu peut tout, et il est certain qu'il pourroit faire dès cette vie que l'homme fût aussi attaché à lui, qu'il l'est à soi-même naturellement et par son fond corrompu. L'importance est de bien connoître l'ordre et les temps de sa grâce; ce qu'il veut donner dans cette vie, et ce qu'il veut réserver au siècle futur. Il ne s'agit pas de former en son esprit de belles idées, à la manière des nouveaux mystiques; mais de sonder celle de la perfection du chrétien sur cette vérité révélée, que jusqu'à la fin de sa vie ses humbles précautions font sa sûreté, et que ses foiblesses en l'humiliant sont une partie de son remède. C'est de quoi il n'est pas permis de douter après ce que saint Paul a dit de lui-même : *L'ange de Satan m'a été envoyé, de peur que la grandeur des révélations ne m'élevât* (1). Le contraire change la nature de la grâce chrétienne; et c'est cette fausse idée de perfection qui a fait Pélage, Jovinien, les Béguards, et aujourd'hui les nouveaux mystiques.

XXXI. Autre objection tirée

Quant à l'habitude et à ses actes qui coulent de source sans qu'on ait besoin de les exciter, non

(1) *II. Cor.* XII. 7.

de la nature de l'habitude : deux démonstrations pour montrer que celle de la piété n'éteint pas la réflexion.

plus que de les apercevoir ; nos mystiques, en les objectant, tombent dans leur défaut ordinaire, qui est de rendre général ce qui n'est vrai qu'avec restriction, et jusqu'à un certain point. Il est donc vrai que l'habitude tournée en nature ôte en partie les réflexions ; mais non pas toutes ni toujours. Les réflexions que les habitudes éteignent ou diminuent sont principalement celles qui nous font paroître nouveau, ou surprenant, ou admirable et trop remarquable ce que nous faisons ; mais de conclure de là que le chrétien élevé à la perfection de la vertu formée en habitude, ne réfléchisse point du tout sur ses actes : deux raisons l'empêchent ; l'une, qu'il faudroit supposer que ce parfait chrétien ne peut rendre grâces à Dieu de tout le bien qu'il fait en lui, ni le reconnoître, ce qui seroit démentir les Ecritures où ces actes se trouvent à toutes les pages ; démentir en même temps tous les exemples des saints, et finalement se démentir soi-même, puisqu'il n'y a point de gens qui discourent davantage de tous leurs états et de tous les degrés de leur oraison, que nos prétendus mystiques.

L'autre raison n'est pas moins claire ; c'est que, pour éteindre toutes réflexions sur leurs propres actes dans l'habitude parfaite de la vertu, il faudroit encore supposer que l'habitude est montée si haut et tellement affermie, qu'elle n'a plus aucun besoin de se redresser ; ce qui est contraire à tout l'état de cette vie, ainsi qu'il est démontré par la doctrine précédente.

XXXII. Autre ob-

C'est une semblable idée de perfection qu'on

jection tirée de la nature de l'amour, et résolution importante.

se forme dans son esprit sans aucune autorité de la parole de Dieu, qui fait dire qu'une ame qui aime parfaitement, non-seulement aime sans songer si elle aimera toujours, mais aime même sans songer si elle aime. Car c'est, dit-on, un obstacle à la perfection de l'amour et une interruption de son exercice, que de réfléchir sur l'amour et sur sa durée, ou sur son accroissement et sa diminution. Voilà un piége subtil pour introduire une grande erreur : car on ne prétend rien moins que d'ôter par-là aux parfaits le désir d'aimer davantage ou d'aimer toujours, et les demandes qu'on fait pour en obtenir la grâce. Ainsi quand David dit : *Je vous aimerai* (1); quand saint Paul se sent pressé *de ces deux désirs* (2), dont l'un est de voir Jésus-Christ; quand les saints ont dit tant de fois après les apôtres : *Seigneur, augmentez notre foi* (3), ils interrompoient leur amour. On l'interrompt quand on dit : *Délivrez-nous du mal*, puisque le mal, dont on désire d'être délivré par cette prière, est le mal de n'aimer pas, et le bien qu'on y demande est d'aimer toujours ; ce qui est en d'autres paroles demander de ne pécher plus. Ainsi cette divine demande sera une interruption de l'amour parfait, ou bien il le faudra tordre pour lui donner un autre sens que le naturel.

XXXIII. Autre objection tirée de la comparaison de l'amour vulgaire, et répon-

Mais voyons encore sur quoi l'on se fonde : on apporte l'exemple de l'amour profane. Nous n'examinons point, dit-on, si nous aimons une personne pour qui nous avons la plus tendre et la plus forte amitié : tout de même l'ame parfaite en

(1) *Ps.* XVII. — (2) *Phil.* I. 23. — (3) *Luc.* XVII. 5.

se par la doctrine précédente.

aimant ne songe qu'à aimer, ou plutôt elle aime sans penser à aimer; et examiner si elle aime lui paroîtra une distraction : à quoi on ajoute que comme elle aime sans réflexion sur son amour, elle aime aussi sans désirer d'aimer. Voilà les subtilités de la nouvelle théologie pour éteindre tout désir et toute demande, jusqu'à la demande même et jusqu'au désir d'aimer Dieu persévéramment et de plus en plus.

Ce qui fait l'erreur, c'est que l'on compare l'amour vulgaire et sensible d'une créature, avec l'amour de Dieu; mais la différence est extrême : dans l'amour de la créature on n'est pas né dans l'impuissance; mais au contraire dans une pente naturelle à s'y livrer. On n'a point d'effort à faire pour aimer l'objet où tous nos sens nous attirent ; on n'a point à combattre un tentateur au dehors qui est le démon, ni un tentateur au dedans encore plus dangereux qui est la concupiscence; on n'a pas besoin à chaque acte d'un secours perpétuel de l'objet aimé pour s'y attacher. Comme on trouve tout le contraire dans l'amour divin, il ne faut pas s'étonner si un amour d'une autre nature a des qualités et demande des accompagnemens si divers. Ainsi, contre la nature de l'amour vulgaire, on demande la grâce d'aimer à celui qu'on aime; on craint de déchoir, et on demande la persévérance; on craint de ne le pas assez aimer, et on désire avec David de l'aimer et le désirer de plus en plus : *Concupiscit anima mea desiderare* (1). Ces actes ne se trouvent pas dans l'amour

(1) *Ps.* CXVIII. 20.

profane : ce qui est de commun entre l'amour profane et le sacré, parce qu'il est de la nature de l'amour, est de désirer la possession assurée de ce qu'on aime : c'est toutefois ce désir de la possession que les nouveaux mystiques excluent comme étranger et intéressé, et ils n'abandonnent leur comparaison qu'à l'endroit où elle est juste.

XXXIV. Autre objection capticuse tirée de la nature de l'amour, et réponse par les mêmes principes.

C'est encore ce qui leur fait dire, et c'est le comble de l'illusion, qu'il vaut mieux exercer l'amour que d'en désirer ou d'en demander la persévérance, et qu'ainsi c'est se relâcher de l'acte d'amour que de faire celui des désirs ou des demandes. Sur cela on dit à l'ame prétendue parfaite : Au lieu de réfléchir sur l'amour, aimez : au lieu d'en rendre grâces, aimez : aimez enfin, au lieu de demander de l'amour : c'est assez demander l'amour que de l'exercer à chaque moment ; ne demandez non plus la jouissance, aimez seulement ; la jouissance est donnée sans qu'on la demande. C'est là encore une de ces spécieuses vanités qu'on oppose à la vérité de Dieu et à l'exemple des saints. Selon ces raisonnemens il faudroit dire à l'épouse : Ne dites point au bien-aimé, *Tirez-moi à vous* (1); aimez seulement, et ne songez pas au besoin que vous avez qu'il vous attire ; ne dites plus, *Sa gauche est sous ma tête* pour me soutenir dans ma foiblesse, *et sa droite m'embrassera* (2) pour m'enivrer des délices de ses célestes caresses : aimez seulement et laissez là les embrassemens. De même quand, à la fin de l'Apocalypse, saint Jean parle ainsi (3) : *L'Esprit et*

(1) *Cant.* I. 4. — (2) *Ibid.* II. 6. — (3) *Apoc.* XXII. 17, 20.

l'épouse disent, Venez : que celui qui les écoute dise, Venez : oui venez, Seigneur Jésus : il faut dire non-seulement à cet enfant de dilection, et à tous ceux qui l'écoutent : mais encore à l'épouse même, et à l'esprit qui la meut : Cessez de dire, Venez; aimez seulement, et il saura bien venir de lui-même. Les raisonnemens qu'on oppose à ces décisions du Saint-Esprit sont des fruits d'une superbe et creuse spéculation, ce sont des discours qu'on prend dans son cœur, et non pas dans la doctrine révélée de Dieu. Il est naturel à celui qui aime, et qui ne possède pas, de désirer : comme il sent sa foiblesse, il lui est naturel de demander du secours : tout cela, loin d'être une cessation de l'exercice d'aimer, est l'amour en toutes ses formes.

XXXV. Quelle est la source de la suppression des demandes : fausse idée de pureté, de rassasiement et de perfection.

Un abîme en attire un autre : c'est la fausse idée de la perfection et de la béatitude de cette vie qui attire cette exclusion des demandes et des désirs dans nos prétendus parfaits. Ils ont outré au-delà de toute mesure la comparaison de la justice chrétienne avec *un or très-pur et affiné*, en disant « qu'il a été mis tant et tant de fois au » feu, qu'il perd toute impureté et toute dispo- » sition à être purifié (1) ». Après cet excès, il ne faut pas s'étonner si on croit ne devoir plus demander la rémission de ses péchés, ni l'accroissement de la justice : et pour s'expliquer encore plus clairement on ajoute (2) : « Que l'orfèvre ne » pouvant plus trouver de mélange à cause qu'il » est venu à sa parfaite pureté et simplicité, le

(1) *Moyen court.* XXIV. *p.* 123. — (2) *Ibid.* 126.

» feu ne peut plus agir sur cet or, et il y seroit un » siècle qu'il n'en seroit pas plus pur, et qu'il ne » diminueroit pas ». Les Béguards à cet égard en disent-ils davantage, et n'est-ce pas précisément croire avec eux *qu'on ne peut plus profiter en grâce? Ampliùs in gratiâ proficere non valebit* (1). Il semble qu'on ait pris plaisir, par tous ces discours, à combattre directement cette parole de saint Jean : *Que celui qui est juste, se justifie encore; et que celui qui est saint, se sanctifie encore* (2) : et celle-ci de David : *Nul homme* vivant *ne sera* pleinement et parfaitement *justifié devant vous* (3); et cent autres de la même force, dont toute l'antiquité s'est servie pour montrer l'imperfection de la justice présente.

On ne peut donner de bon sens à tous ces excès qui obligent à répéter cent et cent fois *que toute propriété*, et avec la propriété *toute la malignité de l'homme* (4), c'est-à-dire en d'autres paroles, toute la concupiscence est détruite; en sorte que l'ame épurée, comme si elle avoit passé par le purgatoire, est conduite *à la pureté de la création* (5), ou comme l'on dit ailleurs (6), *elle parvient* (et encore) *en peu de temps à la simplicité et unité en laquelle elle a été créée*, qui est précisément la même doctrine, avec presque la même expression de Molinos, lorsqu'il a dit, aux endroits déjà cités, qu'on revient *à sa*

(1) *Clement.* Ad nostrum. — (2) *Apoc.* XXII. 11. — (3) *Ps.* CXLII. 2. — (4) *Moyen court, ibid.* 122. — (5) *Ibid.* 12, 133, 134. — (6) *Pag.* 84.

première origine, et à l'heureuse innocence que nos premiers pères ont perdue (1).

C'est de cette idée de perfection et de plénitude, ou comme on l'appelle ailleurs, *de rassasiement parfait*, que l'on a écrit que jusqu'au temps que l'ame y soit parvenue, *il lui échappera toujours quelque désir ou envie* (2); ce qui montre que la suppression de tout désir, envie et inclination, qu'on a établie avec tant de soin, vient de ce *rassasiement*, qu'on suppose dès cette vie entier et parfait.

XXXVI. Béatitude et sécurité dans cette vie, selon les nouveaux mystiques.

Par la suite du même principe on pousse encore au-delà des bornes l'idée de la béatitude de cette vie, puisqu'on assure que l'ame parfaite y possède *très-réellement*, et plus réellement *qu'on ne peut dire l'essentielle béatitude* (3) : ce qui oblige à décider que *l'essentielle béatitude* n'est pas dans *la vue de Dieu, et que l'on peut en jouir et le posséder sans le voir.* Il est vrai qu'on en peut jouir et le posséder sans le voir; *mais en espérance et non en effet : Spe, non re*, comme parle toute l'Ecole après saint Augustin; de sorte que l'on n'a point *l'essentielle béatitude*, parce qu'encore que Jésus-Christ soit présent en quelque façon et par la foi, absolument parlant il est *absent*, selon ce que dit saint Paul (4), lorsqu'il oppose l'état d'*absence*, qui est celui de cette vie, à l'*état de présence*, qui appartient à l'autre. Jésus-Christ nous a donné la même idée,

(1) *Guid. liv.* II, *ch.* XX, *n.* 194, 202. — (2) *Moyen court, sur la fin.* — (3) *Cant.* I. *v.* 1, *p.* 5, 6. — (4) *II. Cor.* V. 6, *etc.*

puisqu'en nous déclarant huit fois heureux, il explique très-précisément que ce n'est pas par ce que nous avons; mais par ce que nous aurons, que nous le sommes : *Bienheureux les pauvres d'esprit, parce qu'ils posséderont le royaume : bienheureux ceux qui ont faim et soif de la justice, parce qu'ils seront rassasiés* (1), et ainsi du reste. Ces faux parfaits affectent toujours des idées et des expressions contraires à celles de l'Evangile. C'est contre l'esprit de Jésus-Christ qu'on sépare de la vue de Dieu *la réelle et essentielle béatitude*, pendant que ce divin maître la met précisément dans cette vue : *Bienheureux*, dit-il (2), *ceux qui ont le cœur pur, car ils verront Dieu.* Mais il plaît aux nouveaux mystiques de trouver je ne sais quelle excellence *à avoir le bonheur de la jouissance sans avoir le plaisir de la vue* (3). Vous diriez qu'on déroge à l'amour de Dieu en se plaisant à le voir; ce qui est du même esprit, qui faisoit dire à Malaval, *que s'il plaisoit ainsi à Dieu, il voudroit l'aimer toute une éternité sans le voir* (4). Goût bizarre, s'il en fut jamais, mais où l'on voit l'esprit des nouveaux mystiques, qui tend à exténuer la vue de Dieu, encore qu'elle soit la source certaine et inépuisable du plus pur et du plus parfait amour : aveugles et conducteurs d'aveugles, qui, en supprimant le désir de voir, induisent trop clairement à ne pas croire la vision si désirable. Ailleurs, pour nous porter à désirer moins, on fait croire à l'ame prétendue parfaite que Dieu lui dit ces paroles :

(1) *Matt.* v. 3, *etc.* — (2) *Ibid.* — (3) *Cant. p.* 5. — (4) *Pag.* 169.

« Je vous ai fait ressembler à mes anges, et je » veux que vous ayez le même avantage qu'eux, » qui est de contempler toujours ma face (1) ». Je ne sais si les Béguards en demandoient davantage : aussi cette ame n'a-t-elle rien à craindre : « Dieu la lie si fortement à lui qu'elle ne craindra » plus aucune défaillance (2) » : c'est le foible « des » commencemens d'éprouver les éclipses, et de » faire encore des chutes » : mais l'ame parfaite n'en fait plus ; « elle est confirmée, si l'on peut » user de ce terme, dans la charité (3) ». Le correctif léger, *si l'on peut*, n'empêche pas qu'on ne voie que l'esprit est d'établir une fermeté absolue, en disant ailleurs de cette ame (4), « qu'on » peut dire qu'elle est pour toujours confirmée » en amour, puisqu'elle a été changée en lui ; » en sorte, dit-elle (5), qu'il ne sauroit plus me » rejeter, et aussi je ne crains plus d'être séparée » de lui ».

Sans cette sécurité où l'on met les ames, oseroit-on assurer qu'elles n'ont point à demander la persévérance ? mais leur *repos est confirmé, pour n'être jamais plus interrompu* (6) ? et encore qu'on ajoute qu'il le pourroit être, et que l'ame *par sa liberté pourroit* défaillir, on ajoute aussi *qu'elle ne le voudra jamais, à moins de la plus extrême ingratitude et infidélité*, sans vouloir dire qu'en cette vie on n'est jamais assuré que cette infidélité n'arrivera pas.

C'est pourtant ce qu'il falloit dire, si l'on vou-

(1) *Cant.* 18, 27. — (2) *Ibid.* 2, 6, 47. — (3) *Ibid.* 48. — (4) *Ibid. ch.* VII, *v.* 10. — (5) *Pag.* 176. — (6) *Ibid.* 8, 4, 188.

loit donner un vrai correctif à la doctrine répandue partout, que ces ames sont assurées de ne tomber pas : c'est, encore un coup, ce qu'il falloit dire, avec saint Augustin et toute l'Eglise, qui reconnoît humblement *que cette sécurité* qu'on entreprend de donner aux ames parfaites, non par un don spécial si rare qu'à peine en peut-on trouver deux ou trois exemples certains; mais par un état d'oraison où l'on vient régulièrement, « n'est pas utile en ce lieu d'infirmité, où l'assu- » rance pourroit produire l'orgueil (1) ».

XXXVII. Les nouveaux mystiques éteignent dans les prétendus parfaits l'esprit de mortification et de vertu.

C'est donc en quoi l'esprit de l'Eglise est directement opposé à celui des nouveaux mystiques. L'Eglise tient ses enfans dans l'incertitude, afin de les obliger à prier sans cesse pour obtenir la persévérance; ceux-ci au contraire induisent à un repos qui éteint par sa plénitude prétendue l'esprit de désir et de demande.

Il éteint même l'esprit de mortification et d'austérité, expressément enseigné par ces paroles de saint Paul (2) : *Je châtie, je mortifie, je flétris mon corps, je réduis en servitude mon corps*, et le reste qui est connu. Contre cette doctrine apostolique, confirmée par la tradition de tous les siècles, on a osé dire (3) que « l'austérité met » les sens en vigueur, loin de les amortir; qu'elle » émeut les sens et irrite la passion, loin de l'é- » teindre; qu'elle peut bien affoiblir le corps, » mais non jamais émousser la pointe des sens » : encore que tous les saints et saint Paul même

(1) *De Cor. et Grat. cap.* XIII, *n.* 40 : *tom.* X, *col.* 772. — (2) *I. Cor.* IX. 27. — (3) *Moyen court.* 10, 38.

aient pratiqué ce remède, comme l'un des plus efficaces. C'est en vain que pour adoucir en quelque façon une proposition qui révolteroit tous les lecteurs, on explique qu'on ne prétend autre chose sinon, « qu'il ne faut pas faire son exercice » principal de la mortification (1) » : car qui jamais a pensé que ce fût l'exercice principal ? ce qu'on ajoute « qu'il ne faut pas se fixer à telles et telles » austérités », est directement opposé à la pratique des saints. D'ailleurs on donne la vue, que « sans penser en particulier à la mortification, » Dieu en fait faire de toute sorte (2) » ; comme si le soin que Dieu prend de nous mortifier devoit empêcher le sacrifice volontaire des mortifications particulières : et c'est, sous prétexte de soumission à la volonté de Dieu, condamner saint Paul, et induire dans la discipline chrétienne un relâchement qu'elle n'a jamais connu.

On prend un autre prétexte d'éteindre l'esprit de mortification dans la *Règle des associés à l'enfant Jésus*, qui est un livre composé dans l'esprit, et presque des propres paroles *du Moyen court*. On y affoiblit les austérités « comme chose peu » convenable à l'enfance, un enfant étant plus » capable de pureté, de grâce et d'amour, que » de rigueur et d'austérité (3) » ; qui est un abus visible du terme d'enfance, et une profanation du mystère de la sainte enfance de Jésus-Christ, qu'on tâche de séparer de la mortification et de la croix.

Enfin on affoiblit en général le soin particulier

(1) *Moyen court, pag.* 40. — (2) *Ibid.* — (3) *Règle, etc. pag.* 30.

de cultiver les vertus, en disant « qu'il n'y a » point d'ames qui pratiquent la vertu plus for- » tement, que celles qui ne pensent pas à la vertu » en particulier (1) » ; ce qui revient au principe de ne vouloir rien, de ne réfléchir sur rien, et de supprimer toute activité et tout effort ; c'est-à-dire, toute action expresse et délibérée du libre arbitre.

Voilà l'exposition et une réfutation plus que suffisante de la doctrine des nouveaux mystiques. Pour un plus grand éclaircissement, et pour mieux préparer la voie à la juste qualification de leurs propositions, il faut encore en peu de paroles opposer à leurs nouveautés la tradition de l'Eglise.

(1) *Moyen court, pag.* 36.

LIVRE VI.

Où l'on oppose à ces nouveautés la tradition de l'Eglise.

I. La tradition de l'Eglise s'explique principalement par ses prières.

Le principal instrument de la tradition de l'Eglise est renfermé dans ses prières, et soit qu'on regarde l'action de la liturgie et le sacrifice, ou qu'on repasse sur les hymnes, sur les collectes, sur les secrètes, sur les postcommunions, il est remarquable qu'il ne s'en trouvera pas une seule qui ne soit accompagnée de demandes expresses; en quoi l'Eglise a obéi au commandement de saint Paul (1) : *Qu'en toutes vos supplications vos demandes soient portées à Dieu avec action de grâces.* C'est une chose étonnante que l'Eglise ne fasse pas une seule prière, je dis, encore un coup, pas une seule sans demande, en sorte que la demande soit pour ainsi dire le fond de toutes ses oraisons; et qu'il y ait de ses enfans qui fassent profession de ne plus rien demander. La conclusion solennelle de toutes les oraisons de l'Eglise, par Jésus-Christ, et en l'unité du Saint-Esprit, fait voir la nécessité de la foi expresse en la Trinité, en l'Incarnation, et en la médiation du Fils de Dieu. Ce ne sont point ici des actes confus et indistincts envers les personnes divines, ou même envers les attributs divins; on trouve

(1) *Phil.* IV. 6.

partout

partout la toute-puissance, la miséricorde, la sagesse, la providence très-distinctement exprimées. La glorification de la divinité dans la Trinité, et l'action de grâces ne sont pas moins répandues dans les prières ecclésiastiques; mais partout selon l'esprit de saint Paul, elle se termine en demande, sans y manquer une seule fois; témoins ces deux admirables glorifications : *Gloria in excelsis*, et *Te Deum laudamus :* tout y a pour but la gloire de Dieu; ce que l'Eglise déclare par ces admirables paroles : *O Seigneur, nous vous rendons grâces à cause de votre grande gloire : gratias agimus tibi, etc.* Les demandes viennent ensuite : *ayez pitié de nous, écoutez nos vœux : miserere nobis, etc. Suscipe deprecationem, etc.* On revient à la glorification : *Parce que vous êtes le seul saint, le seul Seigneur,* et le reste.

Tel est l'esprit de la prière chrétienne, qui unit en soi ces trois choses, la glorification de Dieu en lui-même, l'action de grâces, et la demande : selon cet esprit, quand même on les sépare dans l'exercice, on doit toujours les unir selon l'intime disposition du cœur; et en venir à l'exclusion de l'une des trois, comme font les nouveaux mystiques, c'est éteindre l'esprit d'oraison. Quand l'Eglise invoque Dieu, comme elle fait partout, sous le titre de miséricordieux ou de tout-puissant, et ainsi des autres, elle montre que les demandes qui suivent se terminent à le glorifier dans ses divines perfections, et plus encore pour ce qu'il est que pour ce qu'il donne. Ainsi c'est une erreur ma-

nifeste et injurieuse à toute l'Eglise, de regarder les demandes comme intéressées, et d'en suspendre l'usage dans les parfaits.

II. Les prières de l'Eglise convainquent d'erreur ceux qui croient que les demandes sont intéressées.

Les demandes de l'Eglise se rapportent à trois fins, que chacun désire obtenir pour soi dans cette vie : la rémission des péchés ; la grâce de n'en plus commettre, ce qui comprend la persévérance ; l'augmentation de la justice : et ces trois fins particulières se terminent à la grande fin à laquelle toutes les autres sont subordonnées, qui est l'accomplissement des promesses dans la vie future. L'Eglise montre cette intention dans toutes ses prières, et je me contente de la marquer dans celle-ci : « Donnez-nous, ô Dieu tout-» puissant, l'augmentation de la foi, de l'espérance » et de la charité ; et afin que nous obtenions ce » que vous avez promis, faites-nous aimer ce que » vous avez commandé ». Toutes les autres prières sont du même esprit ; et si ces actes sont intéressés, c'est une chose horrible à penser, que l'Eglise ne songe pas une seule fois à nous en faire produire d'autres. Pour s'éloigner de tels actes, il faut renoncer à dire *Amen* sur la demande qu'on vient d'entendre, et en même temps sur toutes les autres, puisqu'elles sont toutes de même intention. C'est une règle constante de la foi, qu'on prie selon ce qu'on croit, et *que la loi de prier établit celle de croire : Ut legem credendi lex statuat supplicandi.* Les papes et les conciles nous ont enseigné que la doctrine de la prière est inséparable de la doctrine de la grâce. *La grâce,*

dit le concile de Carthage, dans sa lettre synodique au pape saint Innocent (1), *est déclarée manifestement par les prières des saints : Gratia Dei sanctorum evidentiùs orationibus declaratur.* Voilà ce qu'on écrit à saint Innocent, et ce grand Pape répond (2) : « Si nous n'avons pas be-
» soin du secours de Dieu, pourquoi le deman-
» dons-nous tous les jours ; car soit que nous
» vivions bien, nous demandons la grâce de mieux
» vivre ; et si nous nous détournons du bien, nous
» sommes encore dans un plus grand besoin de
» la grâce ». Comme donc on disoit alors aux Pélagiens, qui nioient la grâce, Comment la demandez-vous si vous l'aviez ? Je dirai à nos faux dévots, Comment cessez-vous de la demander si vous croyez en avoir besoin ? L'erreur est égale, ou de nier ce qu'on demande, ou de ne demander pas ce qu'on croit absolument nécessaire.

III. Doctrine de S. Augustin et de toute l'Eglise catholique, que nul n'obtient la persévérance sans la demander.

Pour établir cette doctrine, saint Augustin, dans ses derniers livres tant autorisés par le saint Siége, a dit « qu'il étoit constant, *constat*, que
» comme il y a des grâces que Dieu donne sans
» qu'on les demande ; par exemple, le commen-
» cement de la foi, (et l'esprit même de la prière)
» aussi y en a-t-il d'autres qu'il n'a préparées qu'à
» ceux qui les demandent, telle qu'est la persévé-
» rance dans le bien (3) » : c'est pourquoi il étoit d'accord avec les semi-Pélagiens qu'on la pouvoit et qu'on la devoit *mériter par d'humbles suppli-*

(1) *Ep. Conc. Cart. ad Innoc. PP. ap. Aug. Ep.* CLXXV, *al.* XC, *n.* 6; *tom.* II, *col.* 620. — (2) *Ibid. Ep.* CLXXXI, *al.* XCI, *n.* 5; *col.* 636. — (3) *De don. Persever. cap.* XVI, *n.* 39; *tom.* X, *col.* 842.

cations : Suppliciter emereri (1) : d'où il s'ensuit clairement que ceux qui ne veulent pas la demander ne veulent pas l'avoir, et qu'en évitant la demande on perd la grâce. De là vient que ce saint docteur enseigne encore, comme une vérité constante, « qu'il n'y a aucun des saints qui ne de-
» mande la persévérance (2) » : ceux donc qui ne la demandent pas, selon lui ne sont pas saints ; et il ajoute, selon la doctrine de saint Cyprien, que, loin qu'on ne doive pas demander la persévérance, « on ne demande presque autre chose que ce
» grand don dans l'Oraison dominicale ».

IV. Que S. Cyprien et S. Augustin n'ont jamais connu le prétendu désintéressement des nouveaux mystiques.

Ces deux grands saints, je veux dire saint Cyprien et saint Augustin, ne connoissent point le mystère du nouveau désintéressement, qui persuade à nos faux mystiques à ne rien désirer pour eux-mêmes, puisqu'ils tournent tous deux à eux-mêmes toutes les demandes de l'Oraison dominicale, et entre autres celle-ci : *Que votre nom soit sanctifié ;* car, disoit saint Cyprien, et saint Augustin après lui (3) ; « nous ne demandons pas que
» Dieu soit sanctifié par nos oraisons ; mais que
» son nom (saint par lui-même) soit sanctifié
» en nous ; car qui peut sanctifier Dieu, lui qui
» nous sanctifie ? mais à cause qu'il a dit, Soyez
» saints comme je suis saint : nous lui demandons
» qu'ayant été sanctifiés dans le Baptême, nous
» persévérions dans la sainteté qui a été commen-
» cée en nous. Nous prions donc nuit et jour que

(1) *De don. Persever. cap.* VI, *n.* 10; *col.* 826. — (2) *Ibid. cap.* II, *n.* 4; *col.* 824. — (3) *Cypr. de Or. Dom. p.* 207. *Aug. loc. mox. cit.*

» cette sanctification demeure en nous ». C'est donc pour nous que nous demandons : cette demande, *Votre nom soit sanctifié*, regarde Dieu en nous, et ne l'en regarde pas moins en lui-même, parce que toute notre sanctification se rapporte à lui.

V. Suite de la doctrine de S. Augustin et de l'Eglise catholique.

Ainsi, encore une fois, ce désintéressement tant vanté par les faux mystiques, qu'on fait consister à ne rien demander pour soi, est inconnu à saint Cyprien et à saint Augustin : il l'est à Jésus-Christ même qui nous commande de dire, *Pardonnez-nous, ne nous induisez pas, délivrez-nous* : c'est à nous que les péchés doivent être pardonnés ; c'est nous qui voulons être délivrés du mal ; et comme l'Eglise l'interprète à la fin de l'Oraison dominicale, *du mal passé, du mal présent et du futur : Ab omnibus malis præteritis, præsentibus et futuris :* ce qui enferme la persévérance dans le bien, puisque, comme dit saint Augustin, si nous sommes véritablement délivrés du mal, *nous persisterons dans la sainteté que nous avons reçue par la grâce* (1). Non-seulement nous y persisterons, mais encore nous y croîtrons, en disant avec les apôtres (2) : *Augmentez-nous la foi ;* et en cela nous aurons l'effet de cette demande : *Votre volonté soit faite*, parce que *la volonté de Dieu, c'est notre sanctification*, comme dit saint Paul (3), dans laquelle nous devons croître, selon cet exprès commandement : *Que celui qui est juste se justifie encore, et que celui qui est*

(1) *De don. Persever. cap.* v, *n.* 9; *col.* 826. — (2) *Luc.* xvii. 5. — (3) *I. Thess.* iv. 3.

saint se sanctifie encore (1) : c'est pour cela, continue saint Augustin, que *Dieu commande à ses saints de lui demander la persévérance* (2) ; et nos faux contemplatifs osent dire qu'il ne le commande pas aux parfaits, comme si les parfaits n'étoient pas saints.

VI. La doctrine précédente expressément définie par les conciles.

Ce qu'a dit saint Augustin de cette demande, est expressément défini dans le second concile d'Orange par ce chapitre : « Il faut que les saints » implorent sans cesse le secours de Dieu, afin » qu'ils puissent pervenir à une sainte fin, et per» sister dans les bonnes œuvres (3) » : et en dernier lieu par le concile de Trente, lorsqu'après avoir défini qu'on ne peut avoir ce grand don que de Dieu seul, il conclut que nous ne pouvons l'obtenir « que par des travaux, des veilles, des aumônes, » des prières, des oblations et des jeûnes (4) ».

VII. Il est défini par les conciles que l'Oraison dominicale est d'obligation pour les plus parfaits.

On voit encore, par cette doctrine, que l'Oraison dominicale est supposée être l'oraison d'obligation de tous les fidèles ; ce qui est confirmé par les décisions du concile de Carthage (5), où l'on suppose, comme un principe de foi, que les plus grands saints, et fussent-ils aussi saints *que saint Jacques, que Job et que Daniel,* ont besoin de faire cette demande ; « *Pardonnez-nous nos* » *péchés,* et que ce n'est point par humilité, mais » en vérité qu'ils la font : *Non humiliter sed ve*» *raciter* ».

Le concile de Trente suppose aussi (6) que cette

(1) *Apoc.* XXII. 11. — (2) *De don. Persever. cap.* VI, *n.* 11; *col.* 827. — (3) *Ibid. cap.* 10. — (4) *Sess.* VI, *c.* 13. — (5) *Conc. Carth. cap.* VII, VIII. — (6) *Sess.* VI, *c.* 11.

demande n'est pas « seulement humble, mais en-
» core sincère et véritable », et que l'Oraison dominicale où elle est énoncée, est d'une commune obligation pour tous les chrétiens, même pour les plus parfaits, puisqu'elle l'est pour tous ceux qui n'ont plus que de ces péchés de fragilité, dont personne n'est exempt.

Telle a donc été la doctrine définie par toute l'Eglise contre les Pélagiens; et par-là on voit qu'il est de la foi catholique d'éviter ce prétendu désintéressement, qui empêche nos faux parfaits de rien demander pour eux, parce que ce n'est qu'orgueil et une manifeste transgression des exprès commandemens de Dieu.

VIII. Passages des Pères précédens, et nommément de S. Clément d'Alexandrie.

Pour entendre maintenant que cette foi est aussi ancienne que l'Eglise, il ne faut que lire quelques passages de saint Clément d'Alexandrie, dont l'autorité est considérable par deux endroits; l'un, qu'elle a été révérée dès la première antiquité, puisqu'il a été dès le second siècle, après le grand Pantenus, et devant le grand Origène, le théologien et le docteur de la sainte et savante Eglise d'Alexandrie : et l'autre, qu'il nous propose ce qui convient aux plus parfaits, qu'il appelle les *Gnostiques;* c'est-à-dire, selon le langage assez commun de son temps, et dérivé de saint Paul, les parfaits et les spirituels qui sont parvenus à l'habitude consommée de la charité.

Des hommes si parfaits et si élevés, dit saint Clément (1), *au-dessus de l'état commun des*

(1) *Strom. lib.* IV, *p.* 519, *etc. edit.* 1629.

fidèles, demandent à Dieu, non pas les biens apparens, comme font les imparfaits; *mais les vrais biens qui sont ceux de l'ame* (1) : ainsi les demandes qu'il met en la bouche de son gnostique sont les demandes des parfaits. Aussi quand il vient à spécifier ses demandes particulières, il n'y met rien que d'excellent. « Car il demande, dit-il (2), » la rémission de ses péchés, de n'en faire plus, » d'accomplir tout le bien, d'y persévérer, de » n'en point déchoir, d'y croître, de le rendre » éternel, d'entendre toute la dispensation de » Dieu, afin d'avoir le cœur pur et d'être initié » au mystère de la vision de face à face ». Voilà ce que le gnostique, c'est-à-dire le spirituel et le parfait, demande pour lui-même, selon ce Père, qui est aussi précisément tout ce qu'on a vu dans les prières de l'Eglise; et pour les autres, *il demande leur conversion, leur élévation,* leur persévérance : pour ses ennemis, le changement de leur cœur. Il n'y a rien là que d'excellent et digne d'un homme parfait. Aussi saint Clément ajoute-t-il, que l'homme spirituel et parfait, qui est *dans la profession et dans l'habitude de la piété, demande à Dieu tout cela* (naturellement) *comme l'homme vulgaire demande la santé,* et le demande sur ce fondement de l'Ecriture, *que l'oraison est bonne avec le jeûne :* fondement commun à tous les états, et aux plus parfaits comme aux autres.

IX. Raison de

Ce qu'il y a ici à remarquer, c'est que toutes

(1) *Strom. lib.* VII, *pag.* 721. — (2) *Lib.* VI, *c.* 665. *lib.* VII, 725, 726.

ces demandes sont attribuées au spirituel par saint Clément, non comme des choses encore imparfaites, dont il tâche de se délivrer, mais comme des choses qui démontrent sa perfection. C'est pourquoi loin de penser qu'il ne soit pas de l'état de l'homme parfait de demander, ce Père dit au contraire que c'est à lui proprement à le faire; car pour les autres, dit-il (1), « ils ne peuvent pas » même prier Dieu pour en obtenir les biens, » parce qu'ils ne connoissent pas les biens véri- » tables, et n'en sauroient pas le prix, ni l'usage » qu'il en faudroit faire quand ils les auroient » obtenus ». D'où il conclut que ceux à qui il convient le plus de faire à Dieu des demandes sont les parfaits; *les Gnostiques*, ceux qui connoissent vraiment Dieu, « parce qu'ils savent » quels sont les vrais biens, et ce qu'il faut de- » mander, et quand et comment ». Il dit, dans le même esprit (2), « que le propre ouvrage du gno- » stique est de demander, et qu'il ne s'amuse pas » à de longs discours dans la prière, parce qu'il » sait ce qu'il faut demander ».

S. Clément d'Alexandrie, pour montrer que c'est proprement aux plus parfaits qu'il appartient de demander.

Qu'on vienne dire après cela que ce ne sont pas les parfaits et les plus parfaits, les plus éclairés, les plus spirituels; et selon le langage de ce Père, les plus gnostiques qui doivent demander, ou qu'il ne leur convient pas de le faire, eux à qui il convient tout au contraire de le faire préférablement à tous les autres. C'est pourquoi ceux à qui ce saint met la prière à la bouche (3), après

(1) *Strom. lib.* VI. 670. — (2) *Ibid.* 728. — (3) *Ibid. lib.* IV. 521, 522.

l'Ecriture, sont les plus parfaits : un Moïse, une Esther, une Judith, une Marie sœur de Moïse qui étoit une prophétesse : dans le nouveau Testament, un saint Barnabé, *homme juste et rempli du Saint-Esprit*, dont il rapporte cette prière (1) : « Dieu nous donne la sagesse, l'intelligence, la » science, la connoissance de ses justifications, » la patience », et ainsi du reste.

X. Que selon ce Père c'est dans le plus haut point de la perfection que l'homme spirituel fait les demandes.

Si l'on répond que la perfection a plusieurs degrés, saint Clément, qui les reconnoît, devoit donc dire quelque part, qu'il y a un de ces degrés où l'on ne demande plus ; mais au contraire il dit en termes formels (2), *que le gnostique coryphée ;* c'est-à-dire, le parfait parmi les parfaits, celui qui est *parvenu au sommet de la spiritualité*, εἰς ἀκρότητα, *et à la plus haute sublimité de l'homme parfait :* celui à qui la vertu *a passé en nature*, en qui elle est devenue *permanente et inamissible* (au sens qu'on verra) est, après tout, celui-là même qui fait toutes ces demandes.

Il est si parfait « qu'il est déjà avec les anges, et » prie avec eux comme celui qui est leur égal (3) ». Et cependant il demande « à n'être pas long- » temps dans la chair ; mais qu'il y vive comme » un spirituel et comme un homme sans chair, » ἄσαρκος ; et demande aussi à la fois d'obtenir les » biens excellens, et d'éviter les grands maux ».

On voit donc que celui qui fait les demandes n'est pas seulement appelé le *coryphée*, le souverain parfait ; mais encore, par toutes les choses

(1) *Strom. lib.* II. 396. — (2) *Lib.* VII. 726. — (3) *Ibid.* 746.

qu'on lui attribue, qu'il a le vrai caractère de perfection.

Ailleurs (1), « le même gnostique, qui prie par » la seule pensée, toujours uni à Dieu par la » charité, et familier avec lui » : en un mot un de ces parfaits que Dieu exauce toujours, comme il exauça Anne mère de Samuel, « demande que » ses péchés lui soient pardonnés, de ne pécher » plus », et le reste que nous avons rapporté.

Je n'exagèrerai point quand je dirai que j'omets trente passages de même force, et qu'il n'y a rien de plus inculqué dans ce Père que les demandes dans la bouche et dans le cœur des plus parfaits spirituels.

XI. Que ces prières des parfaits ne sont inspirées qu'au même sens que le sont toutes les prières chrétiennes.

Si l'on répond que ces prières des parfaits sont particulièrement inspirées, nous avons déjà répondu qu'on n'a pas besoin d'inspiration particulière pour les choses qui sont de l'état commun de la piété chrétienne, et nous répondons encore plus précisément sur saint Clément, qu'en tant d'endroits où il parle de ces prières des parfaits, il n'a pas donné la moindre marque qu'il les attribue à une autre sorte d'inspiration qu'à celle qui est commune à toute prière chrétienne, ni il ne les fonde sur d'autres préceptes, ou sur d'autres promesses que sur celles qui sont données à tous les fidèles. De sorte que ce recours à des inspirations extraordinaires dans des choses qui regardent l'état commun du chrétien, visiblement n'est autre chose qu'une échappatoire pour éluder une vérité manifeste.

(1) *Strom. lib.* VI. 665.

XII. Que le parfait de saint Clément pratique les réflexions et les précautions, et que c'est par-là que sa vertu est inébranlable.

Il ne reste plus qu'à examiner comment la vertu est inamissible ; c'est-à-dire, ne peut déchoir dans l'homme parfait, selon saint Clément d'Alexandrie ; et d'abord il est bien certain que ce Père est bien éloigné de l'erreur de Calvin : au même endroit où il parle ainsi (1), il a dit que son gnostique, son vertueux et son spirituel parfait demande « de ne tomber point, se souvenant qu'il » y a même des anges qui sont tombés ». Il ne se croit donc pas exempt de la chute ; mais la raison qu'il a rendue de la constance invincible de l'homme parfait dans le bien, est très-remarquable pour le sujet que nous traitons. Car si le parfait se soutient, « c'est, dit-il, très-volontairement » par la force de la raison, par l'intelligence et » par la prévoyance ou la précaution ». Voici un homme bien éloigné du parfait des nouveaux mystiques, qui n'admettent ni prévoyance ni réflexion, au lieu que celui de saint Clément en est tout plein : car « il arrive, poursuit-il, à une vertu » indéfectible, à cause de sa précaution qui ne se » relâche jamais. Il joint à la précaution, qui fait » qu'on ne péche point, le bon raisonnement qui » apprend à discerner les secours qu'on peut don- » ner à la vertu pour la rendre permanente : d'où » il conclut que la connoissance (pratique et ha- » bituelle) de Dieu est une très-grande chose, » puisqu'elle conserve ce qui rend la vertu indé- » fectible » ; c'est-à-dire, qu'elle conserve les précautions, parmi lesquelles on a vu qu'il a rangé la prière, lorsque touché de l'exemple des anges

(1) *Strom. lib.* VII. 726.

qui sont tombés, il demande *de ne tomber pas comme eux*. La vertu est donc immuable et indéfectible, parce que nous avons tous les secours qui peuvent la rendre telle, au même sens que David disoit (1) : « Il règle tous ses discours avec jugement : éternellement il ne sera point ébranlé ; son cœur est toujours prêt à se confier au Seigneur ; son cœur est affermi et ne sera point ému », et le reste de même sens.

XIII. L'action de grâces de l'homme parfait.

A la demande il faut ajouter l'action de grâces, dont saint Clément a parlé en cette sorte (2) : « Le genre de prières de l'homme parfait est l'action de grâces pour le passé, pour le présent et pour le futur, qui est déjà présent par la foi » : d'où l'on ne conclura pas qu'il ne fasse point de demandes après toutes celles qu'on a vues ; mais seulement que l'action de grâces est toujours la principale partie de la prière, comme on le voit partout dans saint Paul. Loin d'exclure la demande, elle en est le fondement, selon cet apôtre, lorsqu'il dit : *Que dans toutes vos oraisons vos demandes soient connues à Dieu avec action de grâces* (3), n'y ayant rien de plus efficace pour obtenir le bien qu'on demande, que d'être reconnoissant de celui qu'on a reçu. C'est ce qu'explique saint Clément, lorsqu'il recommande « l'action de grâces qui se termine en demande (4) ». Et pour montrer que c'est là son intention, au lieu où il dit « que le genre de prière du gnostique est l'action de grâces (5) », il ajoute que ce gnosti-

(1) *Ps.* CXI. — (2) *Strom. lib.* VII. 726. — (3) *Phil.* IV. 6. — (4) *Strom. lib.* III. 427. — (5) *Lib.* VII. 746.

que demande « que sa vie soit courte dans la chair, » de n'en être point accablé, d'avoir les vrais » biens, et d'éviter les maux, d'être délivré de » ses péchés », et le reste. Tant cela est fondé sur l'action de grâces, par laquelle on remercie Dieu d'avoir commencé en nous de si grands biens, et de nous en avoir assuré l'accomplissement par sa promesse.

XIV. Désintéressement prétendu des nouveaux mystiques aussi bien que la cessation des réflexions, inconnus à l'antiquité.

Après tout cela, on doit être convaincu que ces actes prétendus désintéressés sont entièrement inconnus à la pieuse antiquité. On voit aussi combien lui est inconnue l'exclusion des actes réflexes. Qui fait des demandes distinctes sur ce qu'il a, sur ce qu'il n'a pas, y réfléchit : qui rend grâces à Dieu sur le passé, sur le présent et sur le futur, comme fait le spirituel de saint Clément, et qui comme lui « remercie d'être arrivé à la perfec- » tion de la connoissance (1) » ; c'est-à-dire, de la spiritualité, y réfléchit aussi sans doute, et il n'y a rien en tout point de plus opposé que le parfait de saint Clément, et celui des nouveaux auteurs que nous combattons.

XV. Qu'il n'est pas vrai généralement, que le parfait spirituel ne connoisse pas les vertus.

Par la même raison il est aisé de concevoir qu'il ne faut pas prendre au pied de la lettre le passage où saint Clément dit, « que le parfait spirituel ne » doit point savoir quel il est, ni ce qu'il fait ; » par exemple, celui qui fait l'aumône ne doit » point savoir qu'il est miséricordieux (2) ». Cela, dis-je, ne peut pas être universellement véritable, et pour les raisons générales qui ont été rapportées, et encore pour des raisons particulières à ce

(1) *Strom. lib.* VII. 746. *Ibid.* 719. — (2) *Lib.* IV. 529.

Père; autrement, contre la doctrine qu'il vient d'enseigner, ce parfait ne rendroit pas grâces du passé, du présent et du futur, et encore moins d'être parvenu à la perfection.

XVI. Comment le parfait demande les biens temporels.

Après avoir établi la demande des biens spirituels par tant de moyens, on peut encore proposer cette question, si les spirituels parfaits demandent aussi les biens temporels : et la raison de douter est, que saint Clément répète souvent (1) que « son gnostique ne demande pas les biens temporels, parce qu'il sait que Dieu les donne aux gens de bien sans qu'ils les demandent ».

La difficulté se résout par les endroits, qui sont infinis, où ce Père a supposé, ce que personne aussi ne révoque en doute, que l'homme parfait, assistant aux prières communes, où l'Eglise demande les biens temporels, y assiste d'esprit autant que de corps, disant *Amen* avec tous les autres sur toutes les oraisons. Il est donc déjà bien certain de ce côté-là, qu'il demande avec tous les saints les biens temporels.

Saint Clément s'en explique encore plus précisément, lorsqu'il dit (2) que « le gnostique prie avec les nouveaux croyans sur les choses qu'ils ont à traiter tous ensemble avec Dieu » : c'est-à-dire, sans difficulté sur toutes les choses temporelles et spirituelles que l'on attend de sa grâce, ce qui confirme que comme les autres, les parfaits font de vraies demandes bien formées et bien réfléchies.

(1) *Strom. lib.* VII. 726. — (2) *Ibid.* 728.

XVII. Que la demande des biens temporels n'est pas intéressée.

Cette manière de demander les biens temporels, bien loin d'être intéressée, est d'une charité exquise, puisqu'il est vrai que sans le secours de ces biens; plusieurs fidèles succomberoient à la tentation d'impatience et de désespoir. Mais en les demandant avec l'Eglise, le vrai spirituel se distingue-t-il du reste des chrétiens, et ne dit-il pas avec eux dans le même esprit de simplicité : *Donnez-nous les biens de la terre, un temps benin, la santé, la paix,* et ainsi du reste? On seroit trop insensible aux intérêts du genre humain si l'on négligeoit de telles prières. Ainsi le spirituel comme vrai membre de l'Eglise, et comme rempli de l'esprit de la fraternité chrétienne, se met dans la cause commune, et il demande pour lui-même comme pour les autres. Que veut donc dire saint Clément, quand il dit que le gnostique ne demande pas les biens temporels, sinon qu'il ne les demande pas toujours en particulier, et ne les demande jamais comme absolument nécessaires, se reposant sur Dieu qui sait les donner autant qu'on en a besoin pour le salut?

XVIII. Différence de demander absolument et sous condition.

La raison que ce Père apporte pour ne demander point les biens temporels est remarquable : « C'est, dit-il, que Dieu les donne sans » qu'on les demande ». Il en pouvoit dire autant des biens spirituels, si l'esprit de l'Evangile n'y eût résisté; mais Jésus-Christ, en nous défendant « de nous inquiéter des biens temporels comme » les Gentils, parce que notre Père céleste sait » de quoi nous avons besoin », a expressément ajouté,

ajoutez, « cherchez le royaume de Dieu (1) »; quoique notre Père céleste ne sache pas moins le besoin que nous en avons. C'est que ce Maître divin veut exciter en nous les bons désirs pour lesquels nous sommes pesans, et amortir les désirs des sens pour lesquels nous sommes trop vifs. Outre cela, il nous veut apprendre à faire la distinction des biens qu'il faut demander absolument, comme sont *le royaume de Dieu et la justice*, et de ceux qu'il faut demander seulement sous condition, et si Dieu veut. Car on suppose pour les premiers que Dieu les veut toujours donner, et à tous, comme saint Clément l'enseigne perpétuellement après l'apôtre.

Au surplus, Jésus-Christ lui-même nous a appris à dire : *Panem nostrum*, où constamment l'un des sens est de demander les biens temporels. Le parfait spirituel n'exclut pas cette demande du nombre des sept, et si l'on dit néanmoins qu'il ne demande rien de temporel, c'est comme l'on vient de dire qu'il ne le demande ni comme un bien absolu, ni absolument; mais par rapport au salut, sous la condition de la volonté de Dieu; ce qui est plutôt demander la volonté de Dieu que ces biens mêmes.

Ainsi tout est expliqué; la sécheresse des nouveaux mystiques, qui ne veulent rien demander à Dieu, est confondue dès l'origine du christianisme; on voit qu'il faut demander même les biens temporels, mais avec restriction : et la ma-

(1) *Matth.* VI. 31.

nière différente dont on doit demander les biens spirituels, confirme l'obligation de les demander en tout état.

XIX. Le combat de la concupiscence est perpétuel.

Mais comme saint Clément d'Alexandrie a tant parlé des parfaits, et qu'il semble en avoir porté la perfection jusqu'à leur ôter la concupiscence, et les élever à l'apathie (1), c'est-à-dire, à l'imperturbabilité; il faut entendre d'abord que ce parfait, dont il dit de si grandes choses, selon lui, est composé « de deux esprits, dont l'un convoite » contre l'autre, conformément à cette parole de » saint Paul (2) : *La chair convoite contre l'es-* » *prit et l'esprit contre la chair* »; car la chair a une partie de l'esprit qui lui adhère, comme dit le même saint Paul (3) : *Je ne fais pas* (parfaitement) *le bien que je veux, parce que j'ai en moi un mal inhérent, et une loi qui s'oppose au bien.* Ce principe étant supposé avec saint Paul par saint Clément, il faut entendre au septième livre où il pousse au dernier degré de perfection l'idée du gnostique, les correctifs qu'il y met, en disant (4) que « l'homme parfait a en » sa puissance ce qui combat contre l'esprit » : il n'en est donc pas entièrement délivré; mais il le tient sous le joug. Un peu après; « L'homme » parfait s'élève courageusement contre la crainte; » se fiant en notre Seigneur » : c'est la posture d'un homme qui la combat. Et dans la suite : « Il » fait la guerre à la malice », à la corruption qu'on porte en soi-même : elle résiste donc, elle

(1) *Strom. lib.* VI. 649, 650, 651. *Lib.* VII. 652, 725. — (2) *Gal.* V. 17. — (3) *Rom.* VII. 19, 21. — (4) *Strom. lib.* VII. 725.

combat. Un peu après (1) : « Il réprime et châtie sa vue quand il sent un plaisir dans ses regards ». Et encore : « Il s'élève contre l'ame corporelle » ; c'est-à-dire, comme il l'explique contre la partie sensitive de l'ame : « mettant un frein à la partie » irraisonnable qui se soulève contre le comman- » dement (de la raison;) parce que la chair » convoite contre l'esprit ». Un des effets du combat perpétuel que saint Clément reconnoît avec tous les saints dans les plus parfaits, est qu'on y reçoit quelques légères blessures, et qu'on y tombe dans ces péchés qu'on appelle véniels. Ainsi la vie chrétienne est une perpétuelle purification : la plus parfaite spiritualité n'en est pas exempte, et saint Clément dit expressément que toute pure et toute parfaite qu'elle est, non-seulement *elle est prompte à se purifier*, mais encore, *elle est elle-même la plus parfaite purification de l'ame* (2). Ainsi la purification est de tous les états; pourquoi non, puisqu'on y demande dans les états les plus parfaits la rémission des péchés, et la grâce de n'en plus commettre (3) ? Après avoir reconnu ces vérités, comment saint Clément n'auroit-il pas vu qu'il est nécessaire qu'un chrétien, qui selon la foi catholique, après tout, jusqu'à la fin de sa vie est un pécheur, ne cesse de se purifier : *Qu'encore qu'il soit lavé, il lave encore ses pieds*, selon le précepte du Sauveur (4), *et qu'étant juste, il se justifie de plus en plus*.

(1) *Strom. lib.* VII: 744. — (2) *Ibid.* 732. — (3) *Lib.* VI. 665. — (4) *Joan.* XIII. 10.

XX. De la mortification et de l'austérité en tout état.

C'est à cause de ces combats et de ces péchés que la mortification est nécessaire en tous les états, pour les expier, et pour les prévenir. Aussi avons-nous vu que saint Clément attribue aux plus parfaits l'obligation d'accomplir ce précepte de l'Ecriture : *L'oraison est bonne avec le jeûne.* Voilà pour ce qui regarde les austérités communes à tous les saints : mais ce saint prêtre reconnoît aussi celles que chacun peut s'imposer à soi-même selon les besoins ; et c'est ce qui lui fait dire en parlant des *gnostiques* ou des parfaits qui vivent dans l'état conjugal (1) : « qu'il arrivera peut-être que » quelques-uns d'eux s'abstiendront de viandes, de » peur que la chair ne se laisse trop emporter au » plaisir des sens ». Ainsi il n'est au-dessous d'aucun chrétien, pour parfait qu'il soit, de mortifier la chair par quelques austérités ; et saint Clément loue en général, et sans distinction d'aucuns états, la sentence de ce philosophe qui donne *la faim*, c'est-à-dire, l'abstinence et le jeûne, *pour le vrai remède de la sensualité* (2).

XXI. Toute perfection est défectueuse en cette vie : beau passage de saint Clément sur S. Paul.

On voit par-là qu'en tout et partout il est opposé à nos faux parfaits ; et aussi n'a-t-il jamais dit que son gnostique fût inaltérable, imperturbable, impassible, sans apporter à ces grands mots ces correctifs nécessaires, *autant qu'il se peut, autant que l'état de cette vie le permet* (3) ; ou ceux-ci : *Il tâche de l'être, il veut l'être* (4), il fait tous *ses efforts* pour y parvenir (5) : ce qu'il explique de dessein formé par ces paroles (6) :

(1) *Strom. lib.* VII. 718. — (2) *Lib.* II. 413. — (3) *Lib.* IV. 540. — (4) *Lib.* VII. 752. — (5) *Ibid. p.* 725. — (6) *Pædag.* I. 6. *p.* 107.

« Pour moi je demeure souvent étonné comment
» quelques-uns osent s'appeler parfaits et gnosti-
» ques, se faisant par ce moyen plus parfaits que
» l'apôtre même, qui dit (1) : Non que j'aye en-
» core atteint au but que je me propose, ou que
» je sois déjà parfait, je m'avance donc, oubliant
» ce que j'ai fait, et m'étendant à ce qui me reste
» à accomplir, je cours sans cesse, etc. Ainsi il
» s'estime parfait par rapport à sa vie passée dont
» il a été délivré, et il en poursuit une meilleure,
» non pas comme étant parfait dans la connois-
» sance (γνώσει), dans la spiritualité, dans la
» science de Dieu ; mais comme désirant ce qui
» est parfait ».

On voit par ce beau passage qu'il y avoit dès ce temps, comme il y en a toujours eu, de faux parfaits qui s'imaginoient des états de perfection au-delà des bornes de cette vie. Saint Clément leur fait voir comment on est parfait, qu'on l'est non absolument, mais seulement par comparaison aux états inférieurs, et à cause qu'on tend à l'être, et qu'on le désire. Ainsi la description du *gnostique* ou du parfait spirituel en cette vie est une idée de perfection, qui marque ce qu'on poursuit plutôt que ce qu'on possède. Si après cela on se trompe dans la perfection que saint Clément attribue à son gnostique, ce n'est pas la faute de ce savant prêtre, et il n'aura pas attribué aux autres spirituels ce qui manquoit à saint Paul.

XXII. Autre passage.

Il s'explique souvent sur cette matière, et voici un des beaux endroits (2) : « Un gnostique, un spi-

(1) *Phil.* III. 15. — (2) *Lib.* VII. 735, 736.

» rituel qui de bon et fidèle serviteur est parvenu » à être ami par la charité, à cause de la perfec- » tion de l'habitude qu'il s'est acquise et où il est » établi avec une grande pureté, qui est orné » dans ses mœurs, et qui a toutes les richesses du » véritable spirituel : le voilà ce me semble assez » parfait : et néanmoins celui-là même fait de » grands efforts pour arriver à la souveraine per- » fection ». Ses efforts ne cessent jamais, parce que la vraie perfection n'est pas de cette vie ; c'est pourquoi aussi on a vu qu'il ne cesse de désirer et de demander.

XXIII. En combien de manières on est parfait dans cette vie.

Quand après cela on trouvera dans ses écrits que la parfaite habitude de l'homme spirituel « n'est » pas une modération, mais un entier retranche- » ment de la convoitise (1) » : si on prenoit ses paroles en toute rigueur, on voit bien qu'il en diroit trop, et plus qu'il ne veut, et par conséquent qu'il faut entendre *ce retranchement* par rapport à certains effets, et non point par rapport à tous. Ainsi on est impassible et imperturbable, parce que non-seulement on tâche de l'être, selon les idées de notre auteur ; mais encore qu'on l'est en effet jusqu'à un certain point. On l'est pour les effets essentiels, et non pas pour tous les effets, ou pour parler plus précisément avec saint Augustin (2), on l'est non quant à l'effet d'accomplir dans le dernier degré de perfection ce précepte : *Non concupisces : Vous ne convoiterez point*, vous n'aurez point de concupiscence ;

(1) *Strom. lib.* VI. 651. — (2) *De Nupt. et Concup. lib.* I, *cap.* XXIII, *n.* 25 ; *tom.* X, *col.* 293, *et alibi passim.*

mais quant à l'effet d'accomplir cet autre précepte : *Vous n'irez point après vos concupiscences*, vous ne vous y livrerez point : en un mot, on est impassible et imperturbable par comparaison aux foibles dont l'état est toujours vacillant. J'ajouterai, selon la doctrine du même saint Augustin (1), que la grâce chrétienne contient toutes ces qualités, et l'impeccabilité même ; en sorte que si nous usions comme nous devons de cette grâce, nous ne pécherions jamais : mais comme « le Saint-Esprit a prévu que nul homme » n'y seroit fidèle autant qu'il faudroit, ni ne » déploieroit autant les forces de sa volonté qu'il » est nécessaire pour en profiter dans toute son » étendue, le Saint-Esprit a révélé que tout » homme seroit pécheur, foible et imparfait jus- » qu'à la fin de sa vie » ; en sorte, comme dit le même Père, qu'en tout état « la justice présente » consiste plutôt dans la rémission des péchés » que dans la perfection des vertus (2) ».

XXIV. Explication d'un passage où saint Clément dit que le parfait n'est point tenté.

Outre ces solutions générales, qui servent de dénouement à tous les passages de saint Clément, on trouvera en particulier et dans chaque lieu une clef pour en ouvrir l'intelligence : par exemple, dans cet endroit, qui est le plus fort, où il dit (3) « que son parfait spirituel non-seulement » n'est pas corrompu, mais encore n'est pas » tenté » : il faut ajouter le reste que voici dans la même page : c'est que ce parfait spirituel, ce

(1) *Lib.* I. *de pecc. mer. cap.* XXXIX, *n.* 69; *tom.* X, *col.* 40. — (2) *De Perfect. just. per tot. tom.* X, *col.* 167 *et seq.* — (3) *Strom. lib.* VII. 725.

gnostique *demande* à Dieu « la stabilité de ce » qu'il possède, d'être rendu propre à ce qui lui » doit encore arriver, et de conserver éternelle- » ment ce qu'il a dejà ». On ne peut pas dire qu'il ne s'agisse pas ici des plus parfaits, puisque celui dont on parle est ce gnostique qui ne donne rien du tout à ses passions, qui est immuable, et n'est pas même tenté; c'est celui-là néanmoins qui « demande que les vrais biens qu'il a dans l'esprit » lui soient donnés et lui demeurent ». Un peu après : « Il a et il prie »; comme qui diroit, il a et il n'a pas. Il n'a donc pas parfaitement et absolument. « Il tâche d'être spirituel par un amour » sans bornes » : c'est donc un homme qui tâche; et c'est pourquoi on ajoute : « Il fait les plus grands » efforts pour posséder la puissance de contem- » pler toujours », encore qu'il l'ait déjà en un certain sens; mais il s'efforce de la posséder de plus en plus, comme il a été expliqué : « il a en sa puis- » sance ce qui combat l'esprit » : Il n'est donc pas, encore un coup, entièrement délivré ni imperturbable.

XXV. Sentimens des anciens sur l'apathie ou imperturbabilité.

Il ne sera pas hors de propos de considérer ce que les anciens ont pensé de l'apathie ou impassibilité, depuis que les erreurs de Jovinien et de Pélage ont rendu l'Eglise plus attentive à cette matière. Saint Jérôme, en écrivant contre ce dernier (1), a remarqué qu'Evagre de Pont avoit publié un livre et des sentences sur l'apathie, « que » nous pouvons, dit-il, appeler impassibilité ou

(1) *Ep. ad Ctesiph. tom.* II, *p.* 384, *nunc. Ep.* XLIII; *tom.* IV, *part. II, col.* 476.

» imperturbabilité, qui est un état où l'ame n'est » émue d'aucun trouble vicieux, où, à parler » franchement, on est une pierre ou un Dieu ». Les Latins n'avoient jamais donné dans ces sentimens, et ne connoissoient pas ces expressions ; mais Rufin traduisit ce livre de grec en latin, et le rendit commun en Occident. Cassien dans les Conférences qu'il publia des Orientaux, parle beaucoup d'apathie, mais avec de grands éclaircissemens que nous verrons dans la suite. Du temps de saint Jérôme cette matière fut un grand sujet de contestation parmi les solitaires : ce Père, comme tous les Occidentaux, fut fort opposé à l'apathie, et encourut pour cela l'indignation de la plupart des moines d'Orient, comme il paroît dans Palladius. A la fin les livres d'Evagre furent condamnés dans le concile v, avec ceux d'Origène, dont il étoit sectateur; et la doctrine de l'apathie a été mise depuis ce temps-là parmi les erreurs. On voit même dès auparavant, et même dans saint Jérôme (1), qu'Evagre avoit été condamné de son temps par les évêques, et la condamnation de l'apathie passe pour constante.

XXVI. Diverses expressions des Pères grecs : conformité avec les Latins : belle prière de S. Arsène.

Il faut pourtant demeurer d'accord que ce terme d'*apathie* étoit familier aux spirituels parmi les Grecs, tant devant le concile v que depuis. On le trouve dans saint Macaire, disciple de saint Antoine : l'apathie fait un des degrés de l'échelle de saint Jean Climaque (2) : mais partout on en parle plutôt comme d'une chose où l'on tend, que

(1) *Ep. ad Ctesiph. t.* II, *p.* 384. *nunc Ep.* XLIII ; *tom.* IV, *part. II, col.* 476. — (2) *Grad.* 39.

comme d'une chose où l'on arrive. Vous voyez ces spirituels grecs dans un combat perpétuel contre leurs pensées, et selon Isaac syrien (1), ce combat duroit jusqu'à la mort. Combattre ses pensées c'étoit combattre les passions qui les faisoient naître. C'est à cause des passions qu'on n'avoit jamais assez vaincues que saint Jean Climaque disoit « qu'après avoir passé tous les degrés des vertus, » il falloit encore demander la rémission de ses » péchés, et avoir un continuel recours à Dieu, » qui seul pouvoit fixer nos inconstances (2) ». Il n'y avoit rien qu'on fît tant craindre aux solitaires que la pensée d'être arrivé à la perfection, et on raconte de saint Arsène, ce grand solitaire, dont la vertu étoit parvenue à un si haut degré, qu'en cet état il faisoit à Dieu cette prière : « O mon Dieu, faites-moi la grâce qu'aujourd'hui » du moins je commence à bien faire (3) ». Ainsi les ames les plus consommées dans la vertu, bien éloignées de se croire dans la perfection de l'impassibilité, ou de faire cesser leurs demandes, faisoient celles des commençans : comment, s'ils ne sentoient rien à combattre en eux ? Il faut avouer après cela que le terme d'*apathie* n'est guère de saison en cette vie : saint Clément d'Alexandrie s'en est servi si souvent pour attirer les philosophes qui ne connoissoient de vertu que dans cet état : tous y aspiroient jusqu'aux Epicuriens. C'est par-là que ce Père a mis ce terme en vogue ; mais il y a apporté les tempéramens que nous avons

(1) *Thes. ascet. opusc.* XII. 308, 309. — (2) *Grad.* 38. *de aut.* — (3) *Th. ascet. opus.* XVI. *Theod. Archiepisc. Edessæ* 403.

vus, qui reviennent à la doctrine de saint Augustin et de toute l'Eglise catholique, sur les combats et l'imperfection de la justice de cette vie.

XXVII. Sentiment conforme de Cassien : quelle perfection il reconnoît dans les saints.

Après saint Clément d'Alexandrie, celui des anciens qui est le plus propre à confondre les novateurs, c'est Cassien, parce que, comme saint Clément, il a expressément traité de l'oraison des parfaits contemplatifs, et même de leur apathie, qu'il appelle comme lui, *leur immobile et continuelle tranquillité;* mais avec les mêmes tempéramens. Car d'abord, dans la neuvième conférence, où l'abbé Isaac commence à traiter de l'oraison; il enseigne que les parfaits doivent « tendre à cette immobile tranquillité de l'esprit, » et à la parfaite pureté de cœur, autant que la » fragilité humaine le peut souffrir : *quantùm humanæ fragilitati conceditur* (1) ». Or cette fragilité qui reste dans les parfaits consiste en deux points, dont l'un est le perpétuel combat de la convoitise jusqu'à la fin de la vie : le second est l'inévitable assujettissement au péché tant qu'on est sur la terre.

XXVIII. La convoitise ne cesse de combattre.

Il pousse si loin le premier point dans ses Institutions monastiques (2), qu'il ne craint point d'assurer « que les combats augmentent avec les » triomphes, de peur que l'athlète de Jésus-Christ, » corrompu par l'oisiveté, n'oublie son état » : ce qui est vrai principalement de l'orgueil à qui tout, jusqu'à la vertu et à la perfection, sert de pâture : « Et, dit-il, l'ennemi que nous com» battons est enfermé au dedans de nous, et ne

(1) *Coll.* IX. *de Orat.* — (2) *Lib.* V, *p.* 19, 21. *p.* 691, 693.

» cesse de nous combattre tous les jours, afin que » notre combat soit un témoignage de notre » vertu ».

Pour venir aux Conférences, la sixième, qui est de l'abbé Théodore, nous montre les plus parfaits en cette vie, « comme gens qui remontant » une rivière, en combattent le courant par de » continuels efforts de rames et de bras : d'où il » conclut, que pour peu qu'on cesse d'avancer » on est entraîné; ce qui oblige, dit-il, à une solli- » citude qui ne se relâche jamais (1) » : par où il fait voir, dans les plus parfaits, des exercices actifs jusqu'à la fin de la vie. Il conclut encore, qu'il n'y a personne de pur sur la terre; ce qui démontre que le repos et la pureté de cette vie ne peut jamais avoir ce nom à toute rigueur, ni autrement qu'en comparant un état à l'autre.

XXIX. Le passage de S. Paul, *Rom.* VII. 19. entendu par S. Paul lui-même, et des plus parfaits : le péché véniel inévitable.

Dans les conférences XXII et XXIII, l'abbé Théonas entreprend de prouver que ce n'est point en la personne des infidèles, mais en la sienne propre; c'est-à-dire, en celle de tous les fidèles, sans en excepter les plus parfaits, que saint Paul a dit : *Je ne fais pas le bien que je veux,* et le reste; où ce saint apôtre porte ses gémissemens sur le combat de la convoitise, jusqu'à cette exclamation : *Malheureux homme que je suis!* Le docte abbé conclut de là « que les plus forts ne sou- » tiennent pas un combat si continuel sans y rece- » voir quelques blessures; que les plus saints et » les plus justes ne sont pas sans péché, que ce

(1) *Coll.* VI, *c.* XIV, 805.

» n'est pas seulement par humilité, mais en vérité » qu'ils se confessent impurs (1) ».

XXX. Les plus parfaits contemplatifs, selon Cassien, font avec David de continuelles demandes.

Pour ce qui regarde les demandes, Cassien n'a pas seulement songé à les interdire aux parfaits contemplatifs, et une telle pensée n'étoit entrée dans l'esprit d'aucun chrétien avant nos jours; au contraire, parmi les six caractères de la plus sublime et de la plus simple oraison, le second est, selon Cassien (2), *de crier tous les jours, quotidie*, comme *un humble suppliant, suppliciter*, avec David : *Je suis un pauvre et un mendiant; ô Dieu, aidez-moi.* Voilà donc, dans le plus haut état de la contemplation, non pas l'extinction des demandes, mais une demande continuelle du secours de Dieu.

XXXI. Autre passage pour les demandes.

Il y a dans la neuvième Conférence un chapitre exprès (3), où il est parlé de cette intime et simple oraison qu'on fait à Dieu en silence, et après avoir fermé les portes sur soi, selon le précepte de l'Evangile; et on y donne aux parfaits qui la pratiquent des marques pour connoître qu'ils sont exaucés; ce qui suppose qu'ils demandoient. Parmi ces marques, la principale est de finir toujours sa demande, *postulatio*, à l'exemple de Jésus-Christ dans son agonie, en disant : *Que ma volonté ne se fasse pas, mais la vôtre :* d'où il ne faut pas conclure qu'on ne doive rien demander en particulier, mais en général seulement la volonté de Dieu. Car Jésus-Christ, dont Cassien allègue ici l'exemple, faisoit bien certainement

(1) *Coll.* XI. 9. *Coll.* XXII. 8, 9. *Coll.* XXIII. 17, 18. — (2) *Coll.* X, c. 11. — (3) *Coll.* IX. 34. *Ibid.* 35.

une demande particulière; et s'il ne s'agissoit que de demander la seule volonté de Dieu en général, on seroit toujours exaucé; de sorte qu'il n'eût pas fallu chercher les moyens et les assurances de l'être, qui est ce que cet auteur se proposoit dans ce chapitre.

XXXII. Qu'on demande son salut non conditionnellement, mais absolument, comme une chose conforme à la volonté déclarée de Dieu.

Au reste cette demande qu'il faut terminer en disant : *Non ma volonté, mais la vôtre,* ne regarde pas les biens éternels et du salut, comme il paroît par l'exemple qu'on produit de Jésus-Christ dans la prière du jardin, dont le calice de sa passion étoit le sujet. Car, pour ce qui regarde le salut, Cassien en expliquant cette demande de l'Oraison dominicale : *Votre volonté soit faite,* remarque que « la volonté de Dieu est que tous » les hommes soient sauvés (1) » : de sorte que demander l'accomplissement de la volonté de Dieu, c'est demander le salut de tous les hommes, où le nôtre est compris; ce n'est donc pas ici le cas de dire : *Votre volonté soit faite, et non la mienne,* puisqu'on suppose manifestement que sur le sujet de notre salut la volonté de Dieu est déclarée.

XXXIII. Que la demande de son salut est très-pure, selon Cassien, et très-désintéressée.

Ainsi cette demande *fiat voluntas,* qui est selon Cassien (2), *la plus parfaite* de toutes, et la vraie demande des enfans, et par conséquent des parfaits, comme il l'explique lui-même, contient la demande de notre salut. Elle est encore contenue dans cette demande : *Votre règne arrive.* Car ce règne, dit Cassien (3), consiste en deux choses, dont l'une est que *Dieu règne dans les*

(1) *Coll.* IX, *c.* 20. — (2) *Ibid.* — (3) *Ibid. c.* 19.

saints, quand il en chasse les vices; et l'autre, qu'à la fin il prononce, *Venez les bien-aimés de mon père; possédez le royaume, etc.* On demande donc son salut en demandant le règne de Dieu; et cette demande est celle des plus parfaits, puisqu'elle est, selon Cassien, *du plus pur esprit : Secunda petitio mentis purissimæ;* c'est-à-dire sans difficulté, du plus pur amour, puisque ce qu'on y regarde, et l'intérêt qu'on y prend, c'est que le règne de Jésus-Christ soit parfaitement accompli.

XXXIV. Ce qu'il faut penser d'un passage de Cassien, où il préfère une certaine oraison à l'Oraison dominicale.

C'est une doctrine constante de saint Augustin et de tous les Pères, que Jésus-Christ en nous proposant l'Oraison dominicale comme le modèle de la prière chrétienne, y a renfermé tout ce qu'il falloit demander à Dieu : en sorte qu'il n'est permis ni d'y ajouter d'autres demandes, ni aussi de se dispenser en aucun état de faire celles qu'elle contient. Le Père la Combe oppose à cette doctrine des Pères, un passage de Cassien, où il reconnoît une oraison plus parfaite que cette divine oraison. Il est vrai que seul des anciens, et contre leur autorité, il a prononcé cette parole. Je pourrois donc bien ne m'arrêter pas à l'autorité de Cassien, qui d'ailleurs est affoiblie par les erreurs qui l'ont fait ranger par le pape saint Gélase, et par le concile romain, au nombre des auteurs suspects. Outre ses erreurs sur la grâce, il y a d'autres points encore où l'on ne le suit pas (1), comme est celui du mensonge, et quelques observations sur la chasteté, que les spirituels ont improuvées. Ainsi en lui laissant l'autorité que

(1) *Lib.* VI. *Instit. c.* 20, 22, 23. *Col.* XV, *c.* 10.

lui donnent les règles des moines sur les exercices de leur état, on pourroit mépriser la préférence qu'il attribue à la sublime oraison sur l'Oraison dominicale. Mais après tout je suis obligé de reconnoître de bonne foi, qu'encore que son expression soit inouie avant lui, et que depuis personne ne l'ait suivie, dans le fond il convient avec tous les Pères, que tout ce qu'il faut demander se trouve dans l'Oraison dominicale (1), et qu'il n'y a rien de plus élevé ni de plus grand quant à la substance des demandes; de sorte que la préférence de cette oraison sublime ne regarde que la manière de prier. L'excellence du *Pater* est non-seulement que cette oraison est la plus parfaite de toutes les prières vocales, mais encore quant au fond, que dans l'oraison même la plus intérieure, qui est celle du cœur, bien qu'elle soit parfaite par la manière, on n'a rien à demander de plus excellent que ce qui est renfermé dans ce modèle.

XXXV. Restriction de Cassien quand il regarde l'espérance comme intéressée.

Ainsi Cassien ne connoît non plus que les autres ce désintéressement nouveau, que nos mystiques font consister dans la suppression des demandes. Celui-ci, comme on vient de voir, apprend aux plus parfaits à demander, et à demander tous les jours; et s'il parle de cet amour désintéressé qui n'agit ni par la crainte, ni par l'espérance (2), il s'explique précisément que l'espérance, qu'il appelle mercenaire ou intéressée, et qu'il exclut à ce titre de l'état de perfection, est « celle où l'on ne désire pas tant la bonté de

(1) *Lib.* VI. *Instit. cap.* 20, 28. — (2) *Coll.* XI, *etc.*

» celui

» celui qui donne, que le prix et l'avantage de » la récompense (1) ». Si donc dans la récompense on regarde la gloire de Dieu déclarée par ses largesses et par ses bontés, on aura, selon Cassien, une espérance désintéressée.

XXXVI. La même vérité plus amplement éclaircie.

Selon cet esprit il décide que « la fin de la » profession chrétienne, c'est le royaume des » cieux, et qu'on endure tout pour l'obtenir (2) » : il n'en regarde donc pas le désir et la poursuite comme notre intérêt, mais comme la fin nécessaire de notre religion. C'est pourquoi, en parlant des ames parfaites qui ont *goûté par avance* la gloire du ciel (3), il veut que leur exercice soit « de dé- » sirer comme l'apôtre d'être avec Jésus-Christ, » de s'élever au désir de la perfection, et à l'espé- » rance de la béatitude future (4) ». Ce n'est donc pas un intérêt propre et imparfait; mais un exercice des parfaits de désirer Jésus-Christ, et dans lui sa béatitude et son salut éternel, puisque, comme on a déjà dit, cela même en vérité, et aussi selon Cassien, c'est désirer l'établissement du règne de Jésus-Christ, et le dernier accomplissement de la volonté de Dieu.

XXXVII. Que Cassien n'a point connu l'acte continu et perpétuel des nouveaux mystiques.

On demandera si à cause que Cassien, et avant lui le saint docteur de l'Eglise d'Alexandrie, parlent sans cesse de la perpétuité et continuité de la contemplation et de l'oraison dans les parfaits, et en particulier dans les solitaires; il faut conclure de là qu'ils ont reconnu cet acte unique et continu, qui fait tout le fondement de la nou-

(1) *Coll.* XI. 10. — (2) *Coll.* I. *c.* 3, 4. — (3) *Ibid.* 14. — (4) *Ibid.* 18.

velle oraison; et je réponds que non, sans hésiter.

Cassien, dès la première conférence, qui est de l'abbé Moïse, où il est traité de la fin que le solitaire se doit proposer, établit trois choses; l'une que la vie monastique, comme toute autre profession, « doit avoir une intention et une » destination fixe, et qui ne cesse jamais : l'autre » qu'il n'est pas possible de s'attacher continuel- » lement à Dieu dans la fragilité de ce corps mor- » tel : la troisième, que quand il y a eu quelque » INTERRUPTION, NOTRE INTENTION nous apprend » où nous devons rappeler notre regard, et s'af- » fligeant d'avoir été distraite, toutes les fois » qu'elle l'a été, elle croit s'être éloignée du sou- » verain bien. Ce qu'il ajoute est terrible, que » l'ame regarde comme une espèce de fornica- » tion de s'éloigner de Jésus-Christ, quand ce » ne seroit qu'un moment (1) ».

De tout cela il faut conclure, premièrement que l'intention subsiste toujours, en quelque manière que ce soit, et secondement qu'elle ne peut pas toujours subsister en acte formel; autrement on n'auroit jamais besoin de rappeler *son regard* à Dieu, ni de tant déplorer ces momens où l'on a été éloigné du souverain bien, puisqu'on ne l'auroit en effet jamais été. Voilà ce que Cassien a tiré de l'abbé Moïse, qu'il nous donne comme un homme qui excelloit « en pratique comme » en théorie, et également dans la vie active et » contemplative : *Non solùm in actuali, verùm* » *etiam in theoricâ virtute* (2) ».

(1) *Coll.* 1, *cap.* 4. — (2) *Coll.* 1. 7.

XXXVIII. Autre passage pour démontrer que la contemplation ne peut être perpétuelle.

Cette matière revient dans la conférence XXIII, où l'abbé Théonas entreprend de confirmer par beaucoup de preuves ce qu'il allègue de l'Ecclésiaste, « qu'il n'y a point de juste sur la terre » qui fasse bien, et ne péche pas. C'est, dit-il (1), » que le plus parfait de tous les justes, tant qu'il » est attaché à ce corps mortel, ne peut posséder » ce souverain bien de ne cesser jamais de con- » templer Dieu ». Et un peu après : « Nous assu- » rons que saint Paul n'a pu atteindre à cette per- » fection, et que son ame, quoique sainte et » sublime, ne pouvoit pas n'être pas quelque- » fois séparée de cette céleste contemplation par » l'attention aux travaux de la terre, etc. Qui est » celui, poursuit-il (2), qui ne mêle pas dans l'o- » raison même des pensées du ciel avec celles de » la terre, et qui ne péche pas dans le moment » même où il espéroit obtenir la rémission de ses » péchés? Qui est l'homme si familier et si uni » avec Dieu qui puisse se réjouir d'avoir accompli » un seul jour ce précepte apostolique de prier » sans cesse? Et quoique les hommes grossiers » fassent peu de cas de ces péchés, ceux qui con- » noissent la perfection se trouvent très-chargés » de la multitude de ces choses quoique petites ». Cassien ne finit point sur cette matière; c'est pourquoi, dans la conférence suivante (3), il établit la nécessité de relâcher l'esprit, même à l'égard des plus parfaits et des plus experts, pour éviter la tiédeur et même la maladie causée par la contention; concluant même que cette interruption est

(1) *Coll.* XXIII, *c.* 5. — (2) *Ibid.* 7. — (3) *Coll.* XXIV, *c.* 20.

nécessaire pour conserver la perpétuité de l'oraison parce qu'elle nous fait désirer davantage la retraite : *Cursum nostrum dùm interpolare creditur jugem conservat*, QUI, SI NULLO OBICE TARDARETUR, USQUE AD FINEM CONTENDERE INDEFESSA PERNICITATE NON POTEST.

Là il n'oublie pas la comparaison de l'arc tendu, et l'exemple de l'apôtre saint Jean, que tout le monde sait. Il ne faut donc pas se persuader qu'il mette une rigoureuse et métaphysique continuité de l'oraison ; mais une continuité morale à qui l'interruption même donne de la force.

XXXIX. Ce qu'il y a d'immobile dans l'habitude consommée de la piété.

Il faut pourtant ajouter à cette diversité de mouvemens, un fond qui soutienne tout ; c'est-à-dire, selon la doctrine de l'abbé Moïse, ce fond *de bonne intention qui est fixée* en Dieu seul par l'habitude du saint amour (1) : c'est un état immuable et inébranlable, au sens que nous avons vu, par la fermeté de cette divine habitude. On y tend à une oraison non interrompue, parce qu'on n'oublie rien pour y parvenir ; et ce qu'on fait pour cela, c'est, comme dit Cassien, de fixer tellement en Dieu son intention ; c'est-à-dire, de mettre tellement en lui sa dernière fin, non que nous soyons toujours actuellement occupés de cette pensée, ce qu'il a jugé impossible dans cette vie ; mais par une pente, une inclination et une tendance habituelle, ou même virtuelle, comme l'appelle la théologie, avec une bienheureuse facilité ; qui fait qu'en quelque état qu'on nous interroge, à qui dans le fond du cœur nous voulons

(1) *Coll.* 1, *cap.* 4.

être, nous soyons toujours disposés à répondre que c'est à Dieu, comme la suite nous l'expliquera davantage.

XL. Que la doctrine des nouveaux mystiques, contre le renouvellement des actes, est contraire à Cassien et aux anciens solitaires.

Après ces maximes générales de Cassien, et avant que d'en venir aux moyens particuliers de rendre l'oraison perpétuelle, souvenons-nous que, dans la doctrine des nouveaux mystiques, la perpétuité de l'oraison n'est ni dans les excitations qu'on se peut faire à soi-même, ni dans les efforts ou dans les renouvellemens des actes du libre arbitre; mais dans cet acte inconnu et perpétuel qu'on ne réitère jamais qu'après qu'on l'a révoqué. Mais il n'y a rien de plus opposé à l'esprit de Cassien et des anciens solitaires, dont cet auteur nous rapporte les sentimens; car on leur voit pratiquer à tous la continuelle oraison par de continuels efforts et de continuelles excitations, que l'amour dont ils étoient remplis leur rendoit douces. De là vient dans les *Institutions* du même Cassien (1), cette psalmodie presque perpétuelle, ces Psaumes interrompus de génuflexions, d'intercessions après trois ou quatre versets, d'antiennes, d'oraisons mentales, de collectes après chaque Psaume. De là vient aussi cette maxime de ces saints, « de faire de très-courtes, mais de » très-fréquentes oraisons : *breves, sed creberri-* » *mas*, et cela, disent-ils (2), afin que priant Dieu » plus fréquemment ils se puissent continuelle- » ment attacher à ce cher objet (3) ».

Mais cette continuité consistoit dans divers

(1) *Instit. lib.* II, *c.* 8, 9, 12, 66 4. — (2) *Lib.* II, *c.* 2. — (3) *Ibid. cap.* 10.

actes, et dans de continuels élans de leur dévotion; c'est pourquoi on leur voyoit multiplier leurs oraisons, inclinations, ou génuflexions jusqu'à cent fois, jusqu'à deux cents fois, et même beaucoup plus souvent pendant le jour, et autant pendant la nuit. La chose est connue; et on voit par-là que la perpétuelle oraison consistoit manifestement dans des actes réitérés autant qu'ils pouvoient.

XLI. Autres preuves de la réitération des actes.

Dans le même livre des *Institutions*, Cassien continue à nous faire voir la pratique des solitaires de la Thébaïde, pendant le jour (1), en ce qu'encore qu'ils n'y fissent ordinairement aucune assemblée, « ils mêloient leur continuel travail » des mains dans leurs cellules à la méditation » des Psaumes et des Ecritures, qu'ils n'omet- » toient jamais, y joignant à chaque moment des » prières et des oraisons, où ils passent tout le » jour ». Ce qu'il avoit proposé dans les *Institutions* (2), il promet dans ce même livre de l'expliquer plus à fond dans les *Conférences* (3), et réciproquement dans les Conférences il se propose d'expliquer plus amplement ce qu'il avoit promis dans les *Institutions;* ainsi l'on ne peut douter que la perpétuité de l'oraison, dans l'un et dans l'autre livre, ne soit la même.

L'abbé Isaac donne encore cette maxime pour un fondement *de la vie spirituelle, de prier fréquemment, mais brièvement: Frequenter, sed breviter est orandum* (4), où il marque manifes-

(1) *Instit. lib.* II, *c.* 2. — (2) *Ibid. c.* 9. — (3) *Coll.* IX. — (4) *Coll.* IX, *cap.* 36.

tement qu'on *multiplioit les prières et les demandes* (1), et que c'étoit par cette multiplication qu'on tâchoit de les rendre perpétuelles. Il parle en général de tous ceux qui prient, et en particulier des plus parfaits; de ceux dont l'oraison se faisoit dans le plus intime du cœur, dans l'endroit où le démon ne voit rien, et où l'ame toute recueillie avec Dieu donne moins de prise aux attaques de l'ennemi.

Il trouve la perpétuité de l'oraison, de celle qui est selon lui, *jugis, incessabilis, indisrupta, etc.* dans cette continuelle récitation du verset, *Deus in adjutorium*, où il n'y a cependant qu'une perpétuelle multiplication de toutes *les affections* que la piété peut inspirer, et il y met la continuelle méditation qu'on doit pratiquer, « selon la » loi de Moïse, assis ou marchant, couché ou » debout, et ainsi du reste (2) »; ce qui montre très-clairement la diversité et la nécessaire réitération des actes.

XLII. Preuve de la même réitérationdans une oraison plus simple, par une admirable récitation des Psaumes qui estexpliquée ici.

Quand par cette réitération on est arrivé à une oraison plus simple, et qu'aussi sa simplicité rend continuelle d'une manière plus haute, on n'est pas pour cela réduit à un seul acte; on y pratique au contraire les demandes, la contemplation des mystères, l'attention à ses foiblesses et à ses besoins; et ce qu'il y a de plus remarquable, la récitation des Psaumes pour en recevoir en soi « toutes les affections : *omnes psalmorum* » *affectus;* non comme composés par le prophète; » mais comme produits par l'ame même : *tan-*

(1) *Coll.* IX, *cap.* 35. — (2) *Coll.* X, *cap.* 10.

» *quam à se editos* (1) » : ce qui montre non pas une *répétition* dans sa mémoire, mais *une production originale* de tous les sentimens d'espérance, d'action de grâces, de demandes et de désirs, qu'on trouve dans ces divins cantiques : et, comme dit Isaac, l'homme élevé à cette oraison parfaite, *sait que tout cela se passe en lui*, et n'est *pas emprunté*, mais *propre et primitif dans son cœur:* en sorte qu'il prononce les Psaumes, non comme les répétant, mais comme s'il en étoit lui-même *l'auteur : velut auctores ejus facti*, parce qu'il en prend avec David tous les sentimens et les affections ; ce qui emporte tous les divers mouvemens et produits et réitérés dont les Psaumes sont remplis.

XLIII. Comment on conserve le même fond d'oraison dans la succession des actes.

C'est pourquoi Cassien conserve toujours dans les plus parfaits contemplatifs, ce qu'il appelle *volutatio cordis;* c'est-à-dire, la succession et la volubilité des pensées et des mouvemens du cœur (2). C'est en les réglant que l'oraison est perpétuelle par un renouvellement et excitation de son esprit aussi fréquent qu'on le peut. A quoi pourtant il faut joindre ce fond qui soutient tout; c'est-à-dire, comme on a vu, le fond de bonne intention, qui produit une succession de mouvemens si suivis et si uniformes qu'on voit bien que tout dépend du même principe ; et c'est durant le cours de cette vie ce qu'on appelle contemplation et prière perpétuelle.

XLIV. Doctrine conforme de

Ce principe de Cassien est aussi celui du saint prêtre d'Alexandrie : il assure que son gnostique

(1) *Coll.* x, *cap.* 11. — (2) *Coll.* x, *c.* 7, 8, 19, 13.

S. Clément d'Alexandrie.

ne prend plus des heures marquées *de tierce, de sexte, de none* pour prier; il prie toujours, dit ce Père (1) : je l'avoue en un certain sens, c'est-à-dire, par une disposition habituelle du cœur; mais cela n'empêche pas que les plus parfaits ne demeurent à leur manière assujettis à des heures d'une attention particulière, témoin saint Pierre, que saint Clément n'a pas dessein d'exclure du nombre des parfaits, sous prétexte qu'il prie à sexte et à none (2); témoin saint Clément lui-même, qui fait faire à son gnostique successivement, et par actes renouvelés, des prières particulières *le matin, devant le repas, durant qu'on le fait, le soir, la nuit même* (3), et ainsi du reste. Ce n'est pas là cet acte continu, invariable, irréitérable, ce sont des vicissitudes, de perpétuels renouvellemens; et c'est par ces actes incessamment renouvelés que la vie du juste parfait est, dit saint Clément (4), *une fête perpétuelle;* c'est par-là *qu'il se transporte dans le chœur divin*, où l'on chante les louanges de Dieu devant lui, et avec les anges, *par une mémoire* CONTINUELLE, parce qu'il ne cesse, comme on voit, de la rafraîchir; ce qui lui fait dire ailleurs (5) « que l'ame » parfaite qui ne médite rien moins que d'être » Dieu; ne cessant de lui rendre grâces de toutes » choses, par l'attention qu'elle prête à écouter » la sainte parole, par la lecture de l'Ecriture » divine, par une soigneuse recherche de la vé- » rité, par une sainte oblation, par la bienheu-

(1) *Strom. lib.* VII, *pag.* 722. — (2) *Act.* III. I. X. 9. — (3) *Strom. lib.* VII. 728. — (4) *Ibid.* — (5) *Lib.* VI, *pag.* 670.

» reuse prière, louant, chantant des hymnes, bé-
» nissant, psalmodiant, ne se sépare jamais du
» Seigneur en aucun temps ». Telle est donc manifestement la continuité de la prière que connoissent les saints : ils la soutenoient par des actes continuellement renouvelés ; l'amour de Dieu en fait la liaison, l'habitude d'une parfaite charité y met la facilité et la permanence.

XLV. Immobilité du spirituel, en ce que par l'habitude formée il ne change ni de sentiment ni d'objet.

Il ne faut pas s'imaginer d'autre mystère dans les expressions dont ce docte prêtre relève la perfection de son gnostique et la continuité de son oraison. Il répète, pour ainsi parler, à toutes les pages, que celui qu'il appelle d'un si beau nom est constitué en cet état par l'habitude consommée de la vertu (1). C'est par-là qu'on dit qu'il ne change point de pensée ni d'objet, à cause que par un long exercice il a formé l'habitude de penser toujours de même ; à quoi il faut ajouter que les choses dont il doit juger ne sont point celles qui dépendent de l'opinion ou des coutumes. Il a pour objet, dit-il (2), *les choses qui sont véritablement,* et non point par opinion ou en apparence, ὄντως ὄντα, comme il parle : d'où il s'ensuit qu'il ne change pas, parce qu'il juge des choses par les véritables raisons, qui sont stables et éternelles.

C'est en ce sens que l'on dit que celui qui sait ne change point, et que la science, à la différence de l'opinion, est une habitude immuable. L'homme spirituel de saint Clément (3), qui selon lui, est

(1) *Strom. lib.* IV. 529; *lib.* VI. 645. — (2) *Lib.* VI. 691. — (3) *Lib.* VII. 708.

le savant véritable, s'occupe *d'objets qui sont stables et inaltérables en toutes manières;* et c'est pour cette raison qu'il possède seul la véritable science (1).

Cette science n'est autre chose que la foi, et la foi est définie excellemment par notre saint prêtre (2), « la stabilité dans ce qui est. Quiconque » a cette science ne varie jamais, et il devient, » autant qu'il se peut, semblable à Dieu, en s'at- » tachant aux choses qui sont toujours les mêmes. » C'est là, dit-il, l'état de l'esprit en tant qu'esprit: » les affections véritables arrivent à ceux qui » sont attachés aux choses matérielles (et chan- » geantes); mais au contraire, l'ame de celui qui » a reçu par la foi la connoissance de la vérité » est toujours semblable à elle-même (3) ».

Par la même raison on avoue sans peine que le gnostique n'a jamais qu'un seul objet, parce qu'encore qu'il exerce les mêmes actes que le reste des chrétiens, la prière, l'action de grâces, et les autres; et qu'il fasse toutes les demandes différentes qu'on a remarquées, en sorte qu'il n'est pas possible de ne pas reconnoître en lui la succession des pensées; comme Dieu en est toujours l'unique objet, on peut dire à cet égard qu'il ne change pas.

XLVI. Comment les actes du contemplatif se tournent

Enfin le spirituel est appelé immobile par l'opposition qui se trouve entre l'habitude formée et les premières dispositions changeantes et incertaines de ceux qui commencent : ainsi, dit notre

(1) *Strom. lib.* VI. 695. — (2) *Lib.* IV. 530, 531. — (3) *Lib.* II. 383.

en sa substance selon S. Clément.

saint prêtre (1), « l'entendement du spirituel par » l'exercice continuel devient un toujours en- » tendre »; (ce sont ses mots) c'est-à-dire, un acte perpétuel d'intelligence ; « ce qui est la » substance propre, οὐσία, du spirituel, dont la » perpétuelle contemplation est une vive sub- » stance » : par où il ne prétend autre chose que d'exprimer la force de l'habitude, qu'on appelle une seconde nature, à cause que par son secours ce qui étoit passager, changeant et accidentel, devient comme inséparable de notre être, et d'une certaine manière se tourne en notre substance.

Tout cela est du langage ordinaire, et tout le monde l'entend non métaphysiquement, mais moralement, comme on a dit : que si on vouloit prendre ces expressions à la rigueur, on seroit réfuté par l'endroit où saint Clément dit (2) que « celui-là même qui a la science des choses » divines et humaines, par manière de com- » préhension, (c'est-à-dire, sans difficulté, le spi- » rituel parfait) participe à la sagesse éternelle, » non par essence ou substance, mais par une » participation (un écoulement) de la puissance » divine ».

XLVII. Comment le spirituel ne peine plus.

Par un semblable tempérament on dit que l'oraison est continuelle pour exprimer la pente, la disposition, la facilité qui fait qu'on ne peine plus; ce qu'il faut pourtant entendre avec correctif; autrement que voudroit dire, dans saint Clément même, ce relâchement de l'esprit jugé

(1) *Strom. lib.* IV. 529. — (2) *Lib.* VI. 683.

nécessaire, et pratiqué par saint Jean, un si grand apôtre et un spirituel si parfait, qui est aussi un exemple dont nous avons vu que Cassien s'est servi (1).

XLVIII. Eclaircissement des locutions de S. Clément, et des autres, par l'exemple des locutions les plus vulgaires.

Il ne sert de rien de répondre que la continuité qu'on veut établir est une continuité d'amour et d'union, qui est dans le cœur et non dans l'esprit. Ce n'est pas ce que dit saint Clément dans le passage allégué : c'est, dit-il, *une continuité d'entendre*, τοῦ νοεῖν, et s'il y a un mot dans toute la langue qui signifie proprement entendre, c'est celui-là. Au reste, que trouve-t-on d'extraordinaire dans les locutions de ce Père? qui ne tient tous les jours de mêmes discours sur les habitudes les plus naturelles? on dira d'un géomètre que nuit et jour il est occupé à cette science; l'habitude de démontrer géométriquement lui est passée en nature ; en conversant, en mangeant il roule toujours quelque théorème dans sa tête; le sommeil même s'en ressent; il trouve jusque dans ses songes la résolution d'un problême dont il auroit été occupé durant tout le jour. On ne prétend pas pour cela qu'il y pense sans intermission à toute rigueur, et il faut être bien prévenu pour ne pas voir que les locutions de saint Clément ne sont pas d'un autre genre.

XLIX. Passage de S. François de Sales pour expliquer ce qu'on dit de la continuité des actes.

Au surplus, sans disputer davantage, tout va être décidé par ce seul passage de saint François de Sales (2), dont nos mystiques allèguent si souvent l'autorité : « L'apôtre dit qu'il a une douleur con-
» tinuelle pour la perte des Juifs; mais c'est comme

(1) *Coll.* XXIII. — (2) *Am. de Dieu, liv.* IX, *ch.* 8.

» nous disons que nous bénissons Dieu en tout » temps ; car cela ne veut dire autre chose, sinon » que nous le bénissons fort souvent, et en toutes » occasions : et de même le glorieux saint Paul » avoit une continuelle douleur en son cœur, à » cause de la réprobation des Juifs, parce qu'à » toutes occasions il déploroit leur malheur ».

L. Du sommeil des justes : passage de Salomon.

On peut résoudre par-là les endroits des Pères, de Clément d'Alexandrie, de Cassien, de saint Augustin même, et des autres spirituels anciens et modernes, qui en parlant du sommeil des justes, semblent dire que leurs exercices n'y sont point interrompus, et il est vrai que l'impression en demeure dans un certain sens. Les pensées qui leur viennent au réveil font voir où leur ame dans son fond étoit tournée ; et c'est où Salomon nous vouloit conduire par ce beau passage des Proverbes (1) : « Attachez les commandemens à votre » cœur ; faites-vous-en un collier qui ne vous » quitte jamais ; qu'ils marchent avec vous dans » votre chemin, qu'ils vous gardent dans votre » sommeil, et en vous réveillant entretenez-vous » avec eux ». Savoir ce qui se passe alors dans l'ame, et quelle force secrète rappelle comme naturellement dans le réveil la pensée où le sommeil nous a surpris, je n'entreprendrai pas de l'expliquer. C'est une disposition commune à tous ceux, qui, fortement occupés de quelque objet, semblent en être jour et nuit toujours remplis : mais ce n'est rien moins que l'acte continu et perpétuel de nos mystiques, qui selon eux est une si

(1) *Prov.* VI. 21.

vraie continuation de l'acte du libre arbitre, qu'il ne faut plus le renouveler après toutes les distractions qui ne sont pas volontaires, ni même après le sommeil : d'où il s'ensuivroit que cet acte étant toujours libre, il seroit toujours méritoire. Mais il n'en est pas ainsi de cette pente secrète qui demeure dans le sommeil vers les objets dont on s'est rempli pendant le jour, qui est trop foible, et pour ainsi dire, trop sourde pour n'avoir pas besoin d'être renouvelée et vivifiée, afin d'être actuelle et méritoire; si ce n'est dans quelque sommeil envoyé de Dieu, tel que celui de Salomon.

LI. Résultat et abrégé de tout ce livre VI.

Pour conclusion, l'on voit assez comment la contemplation est perpétuelle : elle l'est dans l'inclination qui la produit, elle l'est dans l'impression qu'elle laisse, elle l'est enfin, parce qu'autant qu'on le peut on ne s'en arrache jamais, et qu'on en déplore les moindres interruptions ; et c'est le précis de la doctrine de saint Clément d'Alexandrie et de Cassien.

Pour une entière explication de cette matière, il faudroit peut-être définir ce qu'on appelle intention actuelle, virtuelle et habituelle, et par-là en démontrer les différences, ce qu'aussi nous ferons peut-être en un autre lieu ; mais ici il n'en est pas question, puisque ce sont choses qu'il faut supposer comme avouées de tout le monde, et que nous ne nous proposons dans ce traité que celles où l'on est en différend avec les nouveaux mystiques ; autrement nous pousserions hors du temps la dispute jusqu'à l'infini.

LII. Si l'on peut

Au reste, quand nos mystiques auroient prouvé

être assuré de ne perdre point l'actuelle présence de Dieu durant qu'on veille.

qu'on en peut venir à un état de présence perpétuelle sans aucune interruption, il y auroit encore bien loin de là à leur acte unique et continu qui dure toute la vie, sans diversité ni succession de pensées, et aussi qu'on n'a pas besoin de renouveler; car c'est à quoi personne n'a jamais songé avant peut-être Falconi ou Molinos; et pour ceux qui sans avoir recours à cet acte absurde, qui ne sert qu'à introduire le relâchement et la nonchalance, prétendent qu'on peut toujours sans la moindre interruption conserver du moins en veillant l'actuelle présence de Dieu : sans répéter ce qu'on vient de dire sur ce sujet, je leur dirai encore ici que personne ne peut avoir aucune assurance d'être en cet état, tout le monde demeurant d'accord qu'on ne peut assez réfléchir sur soi-même pour s'assurer qu'on ne s'échappe jamais. Que si l'on dit que, sans réfléchir, cette présence perpétuelle subsiste dans l'acte direct, c'est par-là même qu'on prouve qu'on ne peut avoir sur cela aucune assurance, puisque cet acte direct sur lequel on n'aura point réfléchi, sera de ces actes non aperçus, ou dont en tout cas on ne conserve pas la mémoire. Et ici demeure conclu ce que nous avions à dire contre les principes des nouveaux mystiques.

LIVRE VII.

De l'Oraison passive, de sa vérité, et de l'abus qu'on en fait.

I. Dessein particulier de ce livre VII.

Nous entrons dans le second point de notre première partie, où nous avons promis de découvrir (1), non tant les erreurs des nouveaux mystiques, que la cause de leurs erreurs, dans l'abus des oraisons extraordinaires, dans celui de l'autorité de quelques saints de nos jours, et enfin dans celui des expériences, dont ils prétendent que leurs pratiques sont autorisées, où il y aura encore une autre sorte d'erreur qu'il nous faudra reconnoître.

Ce point sera plus court que le précédent, parce que, sans nous mettre en peine d'expliquer à fond les principes de l'oraison extraordinaire, que nous réservons à leur lieu, nous aurons à les marquer seulement pour faire voir l'abus qu'on en fait dans la nouvelle oraison, pour appuyer les erreurs que nous venons d'exposer aux yeux du monde.

II. De l'oraison qu'on nomme passive : explication des termes.

Il y a donc plusieurs oraisons extraordinaires que Dieu donne à qui il lui plaît; et celle dont on abuse en nos jours, est celle qu'on nomme passive, ou de repos et de quiétude, autrement de simple présence, de simple regard, ou, comme

(1) Ci-dessus, *liv.* I, *ch.* 12.

parle saint François de Sales, *de simple remise en Dieu* (1).

Pour éviter toute équivoque, il faut expliquer, avant toutes choses, que ce qu'on appelle pâtir et souffrir ou endurer en cette matière, n'est pas le pâtir et le souffrir qui est opposé à la joie et accompagné de douleur; mais le pâtir et le souffrir qui est opposé au mouvement propre, et à l'action qu'on se peut donner à soi-même. C'est en ce sens qu'en parlant de son Hiérothée, quel qu'il soit, l'auteur connu sous le nom de saint Denis Aréopagite, disoit que c'étoit « un homme » qui non-seulement opéroit, mais encore endu- » roit les choses divines »; c'est-à-dire, qui recevoit des impressions de Dieu, où il n'avoit point ou très-peu de part.

C'est apparemment de cette expression qu'est venue la passiveté ou l'oraison passive, célèbre dans les mystiques depuis trois à quatre cents ans; mais dont on ne trouve dans saint Denis que ce petit mot, et rien du tout dans les Pères qui l'ont précédé.

III. Principes de la foi, sur lesquels est établie l'oraison qu'on nomme passive.

Mais sans s'arrêter aux paroles, il est constant par les saintes Ecritures :

1.° Que Dieu fait des hommes tout ce qu'il lui plaît, les emporte, les entraîne où il veut, fait en eux et par eux tout ce qu'il s'en est proposé dans son conseil éternel, sans qu'ils lui puissent résister, parce qu'il est Dieu, qui a en sa main sa créature, et qui demeure maître de son ouvrage, nonobstant le libre arbitre qu'il lui a donné.

(1) *Am. de Dieu, liv.* VI, *ch.* 9, 10, 11. *Liv.* VII. *Ep.* 22, *etc.*

Cette proposition est de la foi, et paroît incontestablement dans les extases ou ravissemens, et dans toutes les inspirations prophétiques.

2.° Il est encore de la foi, que dans tous les actes de piété il y a beaucoup de choses que nous recevons en pure souffrance, au sens qui est opposé à l'action ou au mouvement propre.

Telles sont les illustrations de l'entendement, et les pieuses affections de la volonté qui se font en nous sans nous, comme dit toute la théologie après saint Augustin : « Il n'est pas en notre pou» voir, dit ce Père (1), qu'une chose nous dé» lecte ». Saint Ambroise dit aussi « que notre » cœur n'est pas en notre puissance : *Non est in* » *nostrâ potestate cor nostrum* (2) » : ce qu'il faut entendre de certaines dispositions bonnes ou mauvaises, dont nous ne sommes pas les maîtres. Il ne faut que ces deux passages pour entendre, dans toutes les conduites de la grâce, une certaine passiveté qui en est inséparable. Tout cela appartient à l'attrait de Dieu, qui est ou perceptible ou imperceptible, plus ou moins; mais sans lequel il est défini qu'il ne se fait aucune action de piété.

3.° J'ajouterai, en troisième lieu, que dans toutes ces actions, non-seulement il y a beaucoup de ces choses qui se font en nous sans nous, mais encore qu'il y en a plus que de celles que nous faisons de nous-mêmes délibérément; et la raison est qu'il y a toujours dans tout l'ouvrage de notre

(1) *S. Aug. de Spir. et litt. cap.* XXXV, *n.* 63; *tom.* X, *col.* 122. — (2) *S. Aug. de dono Persev. cap.* VIII, *n.* 19; *ibid. col.* 830. *S. Ambros. de fug. sæc. cap.* I, *n.* 1; *tom.* I, *col.* 417.

salut, et dans tout ce qui nous y conduit, plus de Dieu que de nous, plus de grâce du côté de Dieu que d'efforts du nôtre.

IV. L'oraison qu'on nomme passive n'est aucune des choses qu'on vient d'expliquer.

Ces trois vérités ne sont révoquées en doute par personne; mais ce n'est pas là ce que les mystiques (et quand je parle ainsi sans restriction, le lecteur se doit tenir pour averti que j'entends toujours les vrais et orthodoxes mystiques) ce n'est pas là, dis-je, ce que les mystiques appellent oraison passive. Et d'abord ce n'est ni extase ni ravissement, ni révélation ou inspiration, et entraînement prophétique. Tous ceux qui sont dans ces oraisons ne prétendent pas être mus de cette sorte; au contraire, l'esprit des mystiques est d'exclure ces motions extraordinaires, comme il paroît par tous les écrits du bienheureux Jean de la Croix, ce saint et docte disciple de sainte Thérèse, qui a comme renouvelé au siècle passé les mystères de l'oraison passive. Elle ne consiste non plus dans ces motions qui accompagnent tous les actes de piété, puisqu'en ce sens tous les justes seroient passifs; et il n'y auroit plus de voie commune.

De là s'ensuit clairement que l'oraison passive ne consiste pas dans la motion ou grâce efficace, par laquelle Dieu persuade aux hommes tout ce qu'il lui plaît; parce que cette motion se trouve dans tous ceux qui pratiquent la vertu, et se trouve persévéramment dans tous ceux qui persévèrent.

V. Ces choses servent néanmoins à la

Quoique l'oraison passive ne consiste pas dans ces choses, elles servent à donner l'idée, comment en beaucoup de rencontres l'homme peut être

passif sous la main de Dieu. C'est ce qui arrive à tous ceux en qui il se fait soudainement et par une main souveraine de grands changemens : tout d'un coup, et lorsqu'on y pense le moins, on se trouve comme un autre Elie, ou comme un autre David en figure de Jésus-Christ, le cœur embrasé du zèle de la maison du Seigneur, et prêt à s'opposer comme une muraille à ses ennemis; tantôt rempli de tendresse on ne peut retenir ses larmes, ou dans la vue de ses péchés, ou dans quelque autre impression d'amour également forte, dont souvent on ne connoît pas le motif; tantôt par une touche secrète de l'esprit qui nous fait dire au dedans : *Mon ame, pourquoi es-tu triste* (1) d'une si profonde tristesse? et d'où me vient ce mystérieux délaissement? Tout-à-coup on est transporté à un transport, à une joie, si l'on peut user de ce mot, à une exultation qui est au-dessus de tous les sens. Saint Jean Climaque, tous les spirituels anciens et modernes demeurent d'accord qu'on peut recevoir tous ces mouvemens et ces divines impressions sans y rien contribuer de notre part.

faire entendre : divers exemples d'impressions divines, où l'ame ne peut avoir de part.

Cependant ce qu'on appelle l'oraison passive n'est pas toujours la suppression de toute action, même libre, mais seulement de tout acte qu'on appelle discursif, et où le raisonnement procède d'une chose à l'autre : ce qui bien certainement n'empêche pas l'usage de la liberté, comme il paroît dans les anges, qui sont libres sans être discursifs.

VI. Ce qu'on appelle précisément l'oraison passive, infuse ou surnaturelle.

(1) *Ps.* XLII. 5.

Cette oraison, qu'on nomme passive ou infuse, est appelée par les spirituels et entre autres par sainte Thérèse, oraison surnaturelle ; non que l'oraison de la voie commune soit purement naturelle; car il est certain, et nous avons dit souvent, qu'il est de la foi que toute bonne oraison vient du Saint-Esprit et d'un instinct surnaturel; mais pour exprimer que celle-ci étant surnaturelle par son objet, comme toutes les bonnes oraisons, elle l'est encore dans sa manière, par la suppression de tout acte discursif, de tout propre effort, de toute propre industrie. Voilà ce qu'on appelle passif, lorsque, par la suppression de tous ces actes, qui sont de notre ordinaire manière d'agir, on est mu de Dieu avec une heureuse facilité; ce que sainte Thérèse et tous les spirituels comparent à une pluie où l'eau tombe toute seule sur un jardin, au lieu de celle qu'on tiroit à force de bras pour l'arroser.

VII. Exemples des motions du Saint-Esprit, qu'on nomme naturelles ou surnaturelles.

Lorsque le prophète Jérémie après avoir ouï les trompeuses promesses dont le faux prophète Hananias amusoit le peuple; sans l'appeler faux prophète, lui dit avec une douceur admirable: « *Amen*, » Hananias, qu'il soit fait comme vous le dites; » veuille le Seigneur accomplir vos paroles, plutôt » que les miennes; pensez seulement que les pro- » phètes qui ont vécu avant vous et moi ont été » reconnus tels, quand leurs prédictions ont été » suivies de l'événement (1) ». Cela dit, quoique Hananias continuât ses discours menteurs, sans s'emporter contre lui, ni lui reprocher sa cor-

(1) *Jer.* XXVIII. 6.

ruption, *Jérémie s'en retournoit* tranquillement et en toute simplicité. Cette douceur, quant à la manière, étoit toute simple et naturelle à l'esprit benin et modéré de ce prophète; très-admirable néanmoins, et un grand effet de la grâce. Mais quand, au milieu de son chemin, tout-à-coup « la parole de Dieu fut adressée à » Jérémie, lui disant (1): Va, et dis à Hananie : » Voici ce que dit le Seigneur, Ecoute, Hánanie : le Seigneur ne t'a pas envoyé, et tu as » fait que mon peuple s'est confié dans le mensonge : pour cela, dit le Seigneur, je t'ôterai » de dessus la terre ; tu mourras dans l'an, parce » que tu as parlé contre le Seigneur » : et quand, en exécution de cette sentence, Hananie mourut en effet au septième mois de la même année ; c'est une autre sorte d'opération du Saint-Esprit. En voilà donc deux, surnaturelles sans doute, puisqu'elles venoient de la grâce ; mais l'une dans la manière naturelle partoit d'une inspiration plus commune ; au lieu que l'autre, qui vint comme un coup de tonnerre, surnaturelle et dans son principe, et dans son objet, et dans sa manière, donne un exemple parfait de la manière dont on est passif sous la main de Dieu.

VIII. L'on commence à déterminer le sens auquel l'oraison passive est dite surnatu-

L'on peut entendre par-là comment l'oraison passive est surnaturelle en un sens particulier, et par une opération qui affranchit l'homme des manières d'agir ordinaires. Il faut demeurer d'accord de bonne foi que Dieu peut pousser bien loin, ou, pour mieux dire, aussi loin qu'il veut,

(1) *Jer.* XXVIII. 12.

relle, par six propositions.

ces états passifs, sans que personne lui puisse demander, Pourquoi faites-vous ainsi ? de sorte qu'on ne peut mettre de bornes à ces états que par la déclaration qu'il a faite de sa volonté dans sa parole écrite ou non écrite.

Voici donc, pour nous renfermer dans le fait, et ne nous point jeter dans des possibilités ou impossibilités métaphysiques, ce que nous trouvons de l'état passif dans les mystiques approuvés, et je le réduis à six propositions.

IX. Première proposition : ce qu'on appelle oraison passive consiste dans une suspension passagère des actes discursifs : différence entre les vrais et les faux mystiques : sentiment de sainte Thérèse et du bienheureux Jean de la Croix.

La première, que selon eux « l'état passif est » un état de suspension et ligature des puissances » ou facultés intellectuelles, où l'ame demeure » impuissante à produire des actes discursifs ». Il faut remarquer avec attention cette dernière parole ; car l'intention de ces docteurs n'est pas d'exclure de leur oraison les actes libres, qui, comme on a vu, se pourroient former sans discours ; mais les actes où l'on s'excite soi-même par un discours ou réflexion précédente, qu'on appelle dans ce langage des actes de propre industrie ou de propre effort : et il y a là un grand changement dans la manière d'opérer de l'ame. Car l'ame, accoutumée au raisonnement et à exciter elle-même ses affections par la considération de certains motifs, tout d'un coup comme poussée d'une main souveraine, non-seulement ne discourt plus, mais encore ne peut plus discourir, ce qui attire d'autres impuissances durant le temps de l'oraison, que nous verrons dans la suite.

Voilà ce que les mystiques appellent contem-

plation, qui selon eux est un acte de Dieu plutôt que de l'homme, et plutôt infus qu'excité par le propre effort de l'esprit; et la différence qu'il y a entre les vrais et les faux mystiques, c'est que la passiveté au sens des derniers devant s'étendre à tout l'état, les autres l'ont limitée au seul temps de l'oraison.

C'est ce qu'enseigne très-expressément ce sublime contemplatif le bienheureux Père Jean de la Croix, disciple de sainte Thérèse, premier Carme déchaussé, et qui est, après cette sainte, le père et le fondateur de cet ordre.

Il n'y a qu'à lire l'endroit où il restreint à un temps particulier et déterminé ces grandes suppressions d'actes; en sorte que « hors ce temps-» là en tous ses exercices, actes et œuvres, l'ame » se doit aider de tous les moyens ordinaires (1) ». Par la suite du même principe il prononce, « qu'il ne faut laisser la méditation que dans le » temps seulement qu'on en est empêché par » notre Seigneur, et qu'aux autres temps et oc-» casions il faut avoir cet appui (2) ».

Je pourrois produire une infinité de semblables passages du Père Jean de la Croix; mais pour abréger cette preuve, je me contente du témoignage de son plus savant interprète le Père Nicolas de Jésus Maria, dans le livre des *Phrases mystiques*, où, après avoir rapporté la doctrine de Cassien, de saint Grégoire, de saint Bernard,

(1) *Mont. du Carm. liv.* II, *ch.* 32, *p.* 147. — (2) *Obsc. nuit. liv.* I, *ch.* 10, *p.* 257.

de sainte Thérèse, du Père Jean de Jésus et de Suarez (1), en venant au bienheureux Jean de la Croix : « Il demeure, dit-il (2), suffisamment » prouvé par cette doctrine, que ce dénuement, » tant des formes imaginaires que des actes dis- » cursifs qu'enseigne et persuade notre docteur » mystique, ne doit point être entendu pour » toute sorte de temps, ni aussi pour un long » temps, même à ceux qui sont parvenus à l'état » de la contemplation sublime; mais seulement » POUR CE PEU DE TEMPS que dure la contemplation » parfaite et uniforme, et qu'aux autres temps » quelque perfection qu'on ait, on doit se servir » des formes imaginaires, des choses utiles, et » d'actes discursifs, comme nous l'avons déjà dé- » montré par les témoignages du même docteur, » et le montrerons encore dans la suite ».

Je rapporte au long ce passage, capable seul de confondre nos faux mystiques. Le bienheureux Père Jean de la Croix et le Père Nicolas de Jésus Maria, n'ont fait que suivre le sentiment de leur mère sainte Thérèse, qui assure positivement (3), « qu'on ne demeure que très-peu de temps dans » cette suspension de toutes les puissances; que » c'est beaucoup d'y être une demi-heure; et » que pour elle, elle n'a pas de mémoire d'y avoir » jamais tant été ». Les nouveaux mystiques sont bien plus parfaits, puisqu'ils introduisent une ligature; c'est-à-dire, une suspension perpétuelle

(1) *Lib.* II. *de relig.* 10. — (2) *Ph. myst. II. part. ch.* 3. §. 8, *p.* 145. — (3) *Ch.* 18 *de sa vie, p.* 98.

des puissances, et une suppression universelle des actes; mais les véritables mystiques qui en réservent la suspension au temps de l'oraison actuelle, laissant le reste du temps libre aux actes que nous avons vus si expressément commandés par Jésus-Christ, ne tombent point sous nos censures.

X. Sentimens conformes du Père Baltasar Alvarez, un des confesseurs de sainte Thérèse.

C'est aussi ce que répond le Père Baltasar Alvarez, une des lumières de sa compagnie, et qui a été, parmi les confesseurs de sainte Thérèse, un de ceux dont elle a vu de plus grandes choses. Comme on lui objecte, que cette suspension des puissances, dans l'oraison de silence et de quiétude, induit la suppression de beaucoup d'actes nécessaires, comme de celui de demander expressément ce que Dieu ordonne : il répond, *qu'il y a d'autres temps pour demander* que celui où l'on vaque à cette oraison, et *que celui-là n'y est pas propre* (1) : ce qu'il appuie de cette règle excellente, « que chaque exercice requiert son » temps, comme en l'oraison on ne demande ni » on ne remercie pas toujours (2) » ; d'où il conclut, « que ce n'est pas tenter Dieu de faire ces» ser pour lors les discours touchant les choses » particulières qui concernent les perfections de » Dieu ou notre réformation, qu'on peut réser» ver à un autre temps ». On voit donc pourquoi ce saint homme, un des plus sublimes contemplatifs de son siècle, ne craignoit point de tenir *pour lors*, comme il parle, et dans le temps

(1) *La vie du Père Baltas. Alv. ch.* 40, *p.* 464. — (2) *Ibid. p.* 457.

de cette haute oraison, certains actes en suspens. En général il nous apprend que son oraison étoit *de faire cesser les discours par intervalles pour la présence de Dieu* (1) : ce qui est bien éloigné des inconvéniens de la doctrine des nouveaux mystiques, et de la perpétuelle suspension d'actes, où ils s'engagent contre les préceptes de l'Evangile, par l'irrévocable continuité de leur acte unique et universel. Voilà ce que dit de son oraison le Père Alvarez, dans deux excellens discours que le Père Louis du Pont, comme lui, un des plus grands spirituels de sa compagnie et de son siècle, nous a rapportés dans la vie de cet admirable jésuite.

XI. Ce qu'emporte la suspension des actes ou considérations discursives.

On voit donc quelle est la nature des actes qui sont suspendus et comme interdits dans l'oraison passive et de quiétude : ce sont, encore une fois, et on ne peut trop le répéter, les raisonnemens ou les considérations discursives. Dieu n'en demeure pas là, et ayant une fois tiré l'ame de sa manière accoutumée, il la manie comme il lui plaît : souvent il veut seulement qu'elle le regarde en admiration et en silence; elle ne sait où elle est, elle sait seulement qu'elle est bien ; et une paix que rien ne peut troubler, lui fait sentir qu'elle n'est pas loin de Dieu. Elle fera, dans un autre temps, les autres actes du chrétien ; dans ce moment, ni elle ne veut, ni elle ne peut en faire d'autre que celui de se tenir abimée en Dieu.

XII. Que dans l'oraison pas-

Loin de reconnoître dans tout l'état une perpétuelle passiveté, les mystiques orthodoxes ne

(1) *La vie du Père Baltas. Alv. ch.* 13, *pag* 139.

la reconnoissent seulement pas continuelle et universelle dans le temps de l'oraison. Car d'abord le bienheureux Jean de la Croix ramène non-seulement les images et *notices particulières*, comme il les appelle (1); mais encore *les vues, considérations et méditations amoureuses*, au temps même de l'oraison, en faveur de l'humanité de Jésus-Christ, comme nous dirons bientôt plus amplement (2).

sive il y a beaucoup de propre action, de propre industrie et de propre effort.

Selon le même docteur, non-seulement l'ame doit pâtir et se laisser mener à Dieu qui la meut dans cette oraison, mais encore il y a des choses *qu'elle doit avoir soin de faire de sa part* (3); ce qui marque une action plus délibérée, *et dans laquelle aussi les directeurs la doivent aider*. Cette action est celle « de se détacher, qui est, dit-il (4), » ce que vous devez faire de votre part sans faire » aucune force à l'ame, si ce n'est pour la séques- » trer de tout et l'élever ». Ce n'est pas là ce que nous disoit celle qui répète à chaque moment qu'il faut supprimer *tout effort*, tout soin, toute activité, et n'exercer envers Dieu qu'un simple laisser faire : mais celui-ci au contraire nous apprend ce qu'on doit faire *de sa part*, quel soin on doit prendre, et en quoi il est besoin *de forcer* l'ame. Et tout ceci ne se dit pas pour les commençans; mais pour les états les plus sublimes. C'est dans l'état le plus sublime que l'ame est élevée au mariage céleste (5) : mais là il y a de part et d'autre,

(1) *Mont. liv.* III, *ch.* 1, *p.* 153. — (2) *Inf. ch.* 20. — (3) *Viv. flam. Cant.* III. 3. *vers.* §. 8, *p.* 541. — (4) *Ibid.* 549. — (5) *Ibid.* 555, 556.

tant de la part de l'époux céleste, que de la part de l'épouse, *une tradition, une délivrance volontaire*, qu'il appelle (car il faut dire son mot) *la délivrance matrimoniale* égale de part et d'autre, comme celle d'un époux et d'une épouse, l'ame se donnant à Dieu aussi activement, *aussi librement que Dieu se donne à elle*, parce que Dieu élève l'action du libre arbitre en son plus haut point, afin de se faire choisir plus parfaitement. C'est ce que vouloit exprimer saint Clément d'Alexandrie, en disant, *que l'homme prédestine Dieu, comme Dieu prédestine l'homme* (1). Le libre arbitre s'exerce donc dans toute son étendue; l'ame s'excite elle-même, elle parle à ses passions qui la pouvoient venir troubler, *et les prie de la laisser en repos* (2) : et cela qu'est-ce autre chose que de s'exciter soi-même à les tenir dans le devoir? c'est ce que dit en termes formels le bienheureux Jean de la Croix. L'ame, continue ce saint religieux, se donne tous ces mouvemens par une délicate réflexion sur son état, parce que « se voyant enrichie de tant de dons précieux, » elle désire de se conserver en assurance (3) »; en quoi les nouveaux mystiques la trouveroient bien intéressée. Dans ces désirs, elle fait à Dieu toutes sortes de prières, dont la dernière est : « Rompez la toile délicate de cette vie, afin que » je vous puisse aimer dès à présent avec la plé- » nitude et satiété que désire mon ame, sans » terme et sans fin (4) ». Voilà comme l'ame ré-

(1) *Strom. lib.* VI. — (2) *Cant.* 32. *comp. p.* 468. — (3) *Ibid.* — (4) *Cant.* I. 511.

fléchit, voilà comme l'ame se meut dans l'oraison même; à vrai dire les vrais spirituels ne veulent exclure que les actes pénibles et tirés à force; tout ce qu'il y a d'affections y coule de source.

XIII. Seconde et troisième propositions, pour déterminer ce qu'on appelle le temps d'oraison, et montrer que ce temps ne peut être long.

Une seconde proposition déterminera ce qu'on appelle le temps de l'oraison, et « c'est celui où » l'ame demeure spécialement recueillie en foi et » en amour dans la contemplation actuelle » : à quoi il faut ajouter la troisième proposition, qui est que, selon la doctrine et la distinction de saint Thomas, suivie par tous les docteurs, « la » contemplation actuelle ne peut pas être de lon- » gue durée dans ses actes principaux, quoiqu'elle » puisse durer long-temps dans ses actes moins » parfaits, et qui demandent moins d'atten- » tion (1) ».

XIV. Trois autres propositions pour expliquer la stabilité et la permanence d'un état.

Les trois propositions précédentes regardent la courte durée de l'oraison, appelée passive; mais encore sans en expliquer la stabilité et la permanence : mais les trois suivantes vont démêler cette difficulté et achever notre explication.

La première, qui est la quatrième des six; « Quoique l'oraison passive soit courte en elle- » même, ELLE EST perpétuelle dans ses effets, en » tant qu'elle tient l'ame perpétuellement mieux » disposée à se recueillir en Dieu ».

La cinquième proposition : « Cette disposition » au recueillement n'est pas méritoire, n'étant » pas un acte; mais elle prépare l'ame à produire » facilement, et de plus en plus les actes les plus » parfaits ».

(1) 2. 2. *q.* 180. *art.* 8, *etc. ad* 2.

La sixième et dernière proposition : « Nous » appelons un état d'oraison, l'habitude fixe et » permanente, qui prépare l'ame à la faire d'une » façon plutôt que d'une autre, et lui en donne » l'inclination avec la facilité ».

Ainsi l'oraison passive est fixe et perpétuelle à sa manière; ainsi elle compose ce qui s'appelle un état; et met l'ame dans une sainte stabilité, où elle est sous la main de Dieu de cette admirable manière, qui dans le temps de l'oraison exclut les actes discursifs, et les autres dont il plaît à Dieu de faire sentir aux ames la privation, soit par grâce, soit par épreuve, comme la suite le fera paroître.

XV. Les fondemens des nouveaux mystiques détruits par les six propositions précédentes.

Il a fallu réduire les choses à cette précision, afin de détruire clairement les fondemens des nouveaux mystiques. Leur premier et principal fondement est que l'oraison passive, reconnue par de très-grands spirituels, emporte la suppression des actes : il faut distinguer; elle emporte la suppression des actes discursifs, ou de quelques autres dans le temps de l'oraison seulement, je l'avoue : elle emporte la suppression de tous actes généralement, et en tout temps, en sorte que l'ame demeure réduite à une perpétuelle passiveté sans jamais s'exciter elle-même aux actes de piété; je le nie. J'espère qu'on me permettra du moins une fois cette sèche, mais véritable distinction où consiste la différence précise entre les vrais et les faux mystiques, comme il a paru clairement par les paroles des uns et des autres.

Le

Le second fondement des faux mystiques, c'est que, d'un commun consentement, l'ame peut être mise par état dans une oraison passive; d'où ils concluent qu'elle sera donc dans une perpétuelle et fixe passiveté. On nie cette conséquence, puisqu'on vient de dire qu'être dans cette oraison par état, c'est y être par habitude, par inclination, par facilité, et non par un exercice actuel et perpétuel; ce qui étant entendu, tous les fondemens de la nouvelle oraison demeurent abattus, et les objections résolues.

XVI. Quel est le principal effet de l'oraison passive ou de quiétude.

D'expliquer maintenant ce qui se passe dans cette excellente oraison, ce n'en est pas ici le lieu; ce que j'en puis dire, c'est que Dieu y tient l'école du cœur, où il se fait écouter en grande tranquillité et en grand silence. On en dira dans le temps ce que le Saint-Esprit en apprend aux hommes de Dieu qu'il a mis dans cette pratique. Il semble, au reste, selon les principes qu'on a posés ailleurs, que cette oraison, par sa grande simplicité, soit moins aperçue en elle-même que dans ses effets, dont le principal est de tenir l'ame souple et pliante sous la main de Dieu, parce qu'elle a expérimenté dans ses impuissances la vérité de cette parole : *Sans moi vous ne pouvez rien* (1).

XVII. On commence à expliquer l'abus qu'on

Laissons à part les autres effets de cette oraison, pour nous attacher aux abus qu'en ont fait nos nouveaux auteurs. On a vu que le principal est de s'en servir pour exclure les demandes dans

(1) *Joan.* xv. 5.

fait de cette oraison: doctrine du Père Baltasar Alvarez sur les demandes.

toute la voie : mais le saint jésuite Baltasar Alvarez, bien éloigné d'une exclusion si générale, les reçoit dans le temps même qu'on donne à l'oraison de quiétude, où il joint « à la révérence, » à l'admiration, aux remercîmens, à l'offrande » de tout ce qu'on est, la demande qu'on fait à » Dieu, premièrement de lui-même, et puis de » ses dons, non point pour s'y reposer, mais pour » monter à lui par leur moyen (1) ». A quoi il ajoute que cette oraison, loin d'exclure les demandes, en est le plus solide appui, « puisque » quiconque sait donner à Dieu, comme fait cette » oraison, ce qu'il nous demande, lui pourra con» fidemment demander ce qui lui est propre (2) ».

XVIII. Suite de la doctrine du même Père Baltasar, très-opposée aux prétentions des nouveaux mystiques.

Ce saint religieux dit ailleurs, que Dieu qui voit dans cette oraison « le cœur de son serviteur » enclin à désirer quelque chose, et qu'il ne la » demande pas (3) », l'accorde facilement de lui-même, sans attendre une demande plus expresse; et la voyant toute faite dans le désir même, parce que, comme dit ailleurs ce même auteur, « les » souhaits sont devant Dieu, ce que la voie sert » aux hommes (4) »; c'est-à-dire, qu'on parle à Dieu par le désir, comme on parle aux hommes par la voie : d'où il s'ensuit, qu'on fait des demandes dans cette oraison, puisqu'on y pousse de saints désirs; ce qui n'est autre chose, continue ce Père, que de faire des demandes, non *par acte signifié*, c'est-à-dire, par paroles significatives, mais *par acte pratiqué*, c'est-à-dire, par le

(1) *Balt. Alvar. chap.* 40, *p.* 456. — (2) *Pag.* 459. — (3) *P.* 464. — (4) *Chap.* 13, *p.* 137, 138.

désir, qui dans le fond est une demande par rapport à Dieu, à qui tous les désirs sont connus.

On voit combien ce saint religieux est éloigné de supprimer dans l'oraison, même dans celle de quiétude, les demandes et les désirs. Il ne reste qu'à reléguer au nombre des commençans un homme si consommé dans la science des saints, et d'un état si parfait qu'on croit même que, par un don tout-à-fait extraordinaire, il a mérité de recevoir une assurance entière de son salut, tant par la bouche de sainte Thérèse, que par un témoignage particulier du Saint-Esprit (1).

XIX. Sentimens du même religieux sur la mortification et sur l'état des vertus.

Un autre moyen d'abuser de cette oraison, est de s'en servir comme on a vu qu'ont fait les nouveaux mystiques, pour affoiblir l'esprit de mortification et l'étude des vertus; mais le même Père Baltasar enseigne « qu'on doit corriger ceux » qui se contentent d'être seulement recueillis » sans autre exercice de mortification et des au- » tres vertus; en les avertissant qu'ils s'abusent, » et que s'ils ne se corrigent, on peut tenir leur » recollection fort douteuse (2) ».

XX. Le bienheureux Jean de la Croix bien opposé à ceux qui mettent à part Jésus-Christ, la Trinité et les attributs dans la su-

Les nouveaux mystiques outrent ce que disent les vrais spirituels sur les formes et notions particulières, et ils leur donnent une perpétuelle exclusion de l'état contemplatif, avec un si grand excès, qu'ils en viennent, comme on a vu, jusqu'à mettre à part l'humanité de Jésus-Christ : mais le bienheureux Jean de la Croix s'oppose à cette erreur, lorsqu'il déclare (3) « que cette ex-

(1) *Balt. Alvar. chap.* 13, *pag.* 162, 163, 299, *etc.* — (2) *Chap.* 40, *pag.* 461. — (3) *Mont. du Carm. liv.* III, *ch.* 1, *p.* 153.

blime contemplation.

» clusion des figures et notices (particulières) ne » s'entend jamais de Jésus-Christ et de son hu- » manité, dont il rend cette raison, que la vue » et méditation amoureuse de cette très-sainte » humanité aide à tout ce qui est bon; en sorte » qu'on montera plus aisément par elle au plus » haut de l'union : car encore, continue-t-il, » que d'autres choses visibles et corporelles doi- » vent être oubliées et servent d'empêchement; » celui qui s'est fait homme pour notre salut, ne » doit pas être mis en ce rang, lui qui est la vé- » rité, le chemin, la porte et le guide de tout » bien ». Et quand il tâche d'exclure ces formes et notions particulières, expressément il se restreint « à tout ce qui n'est point divinité, ou » Dieu fait homme », parce que ce souvenir d'un Dieu fait homme, « aide toujours à la fin, comme » étant le souvenir de celui qui est le vrai che- » min, le guide et l'auteur de tout bien (1) ».

Si la notion particulière de Jésus-Christ, comme Fils de Dieu incarné, ne peut être excluse de la plus haute contemplation, celle du Père, et par conséquent des trois Personnes divines, sans laquelle le Fils n'est pas connu, y doit aussi être admise; celle-là n'a pas plus de conformité et de liaison avec la contemplation que celle des divins attributs; et c'est pourquoi ce saint homme, bien éloigné des nouveaux mystiques qui mettent tout cela à l'écart, reconnoît tous les attributs avec tous les mystères de Jésus-Christ dans le plus sublime état de contemplation, et même de trans-

(1) *Mont. du Carm. liv.* III, *ch.* 14, *p.* 172.

formation, comme il paroîtra clairement à ceux qui liront les passages marqués à la marge (1), que je me dispense de produire, pour éviter la longueur dans une chose peu nécessaire.

XXI. Que selon le Père Baltasar, la *ligature* ou suspension des puissances, ne peut jamais être totale dans l'oraison de quiétude.

Quant à ce qui regarde la suspension ou la *ligature* des puissances, outre ce que nous venons de voir qu'elle ne regarde ordinairement que les actes discursifs, c'est-à-dire de propre industrie ou de propre effort, le Père Baltasar ajoute encore (2), « qu'il ne faut pas se persuader, comme » quelques ignorans se l'imaginent, que ce silence » de l'ame et cet arrêt attentif en silence fasse » cesser de tous points les actes des puissances, » parce que CELA EST IMPOSSIBLE, fors en dormant, » ou seroit TRÈS-PÉNIBLE ET DOMMAGEABLE, dont » il rend cette raison : que ce seroit être plus » qu'oisif et perdre le temps, en danger que » l'imagination ne suscitât quelque fantaisie, ou » que le diable y jetât de mauvaises pensées ou » quoi que ce soit impertinentes » : tous sentimens bien éloignés de ceux des nouveaux mystiques et de leur acte continu et perpétuel, que rien n'interrompt, et dont aussi on ne voit aucun trait dans les spirituels approuvés.

XXII. Suite de la doctrine du même Père Baltasar contre la totale et perpétuelle suspension des puissances.

Conformément à la doctrine précédente le même P. Baltasar décide, avec tous les vrais spirituels, « que ceux-là même qui ont monté à cette » manière d'oraison de quiétude ont besoin de » s'entretenir en l'exercice de méditer, et penser » un peu aux mystères divins, parce que souvent » la faveur et le mouvement de Dieu cesse, qui

(1) *Cant.* 37, *p.* 481, 482. — (2) *Balt. Alvar. chap.* 14, *p.* 143.

» les élevoit à cette quiétude, et il est besoin
» qu'ils agissent avec leurs puissances (1). Car,
» poursuit-il, ils ne ressemblent pas à ces vaisseaux
» à haut bord, qui ne se meuvent qu'avec le vent:
» mais sont de petits bateaux qui ont recours à
» la rame, quand le vent leur faut; et si le vent
» et la rame leur manquoit tout à la fois, ils
» demeureroient tout cois et calmes : (de ce
» calme pernicieux qui suspend la navigation)
» ainsi, dit-il, quand le vent du spécial mouve-
» ment divin manque, la coopération et industrie
» de nos puissances demeureroient oisives dans le
» chemin spirituel ».

XXIII. Que le Père Baltasar ne connoît point d'ames toujours mues de Dieu, et en qui la suspension des puissances intellectuelles soit totale et perpétuelle.

Si l'on dit qu'il reconnoît donc qu'il se trouve effectivement, dans les voies de l'oraison, *de ces vaisseaux à haut bord*, qui ne se meuvent que par le vent, sans avoir besoin de ramer; je réponds que ce n'est pas là son intention. Car il dit bien que ceux dont il parle ne sont pas de ces vaisseaux que le seul vent guide : mais il ne dit pas pour cela qu'il y ait d'autres personnes de ce caractère; ou ce ne seroit en tout cas que dans le temps de l'oraison *et par intervalles*, comme on a vu qu'il l'enseigne perpétuellement. Au reste, on ne voit, dans aucun endroit de sa vie, que l'oraison d'un homme si élevé ait été autre que celle qu'il a comparée au mouvement de ces petits bateaux, qui sont contraints, au défaut du vent, de s'aider des rames : au contraire, il présuppose partout que son état de lui-même étoit, *du moins hors de l'oraison*, de s'aider toujours

(1) *Balt. Alvar. ch.* 42, *p.* 474.

des puissances, sans en supposer jamais la suspension ou la ligature totale. Ainsi l'on ne doit pas dire qu'il parle pour les commençans, qui est la réponse perpétuelle de nos nouveaux mystiques, lorsqu'on leur montre, dans les plus parfaits, des sentimens opposés à leurs trompeuses expériences.

XXIV. Sentiment conforme au Père Jean de la Croix.

Le B. Père Jean de la Croix nous assure aussi, « qu'encore qu'il y ait des ames, qui sont très-» ordinairement mues de Dieu en leurs opéra-» tions, à peine s'en trouvera-t-il une seule qui » soit mue de Dieu en toute chose et en tout » temps (1) ». On voit que ce bienheureux, dont les expériences sont si étendues, ne dit point qu'il ait jamais trouvé des ames de cet état; et s'il n'ose nier absolument qu'il puisse y en avoir, l'exemple de la sainte Vierge qu'il venoit d'alléguer expressément, suffisoit pour l'obliger à cette circonspection, comme lui-même il nous le fait voir par ces paroles (2) : « La sainte Mère de Dieu, étant » dès le commencement élevée à ce haut état, » n'eut jamais en son ame de forme imprimée d'au-» cune créature, laquelle la divertît de Dieu, et » jamais ne se mut par elle-même »; parce que toujours sa motion fut du Saint-Esprit: par où ceux qui vantent sans cesse que tous leurs mouvemens sont de Dieu, et mettent à tous les jours de tels prodiges de la grâce, peuvent voir à qui ils s'égalent : ce n'est à rien moins qu'à la sainte Vierge. Ils doivent aussi reconnoître en passant quelles

(1) *Montée du Carm. liv.* III, *chap.* I, *pag.* 154. — (2) *Ibid. pag.* 152.

sont les formes que ce bienheureux a intention de bannir, qui sont uniquement celles *qui divertissent de Dieu.*

XXV. Doctrine de ce bienheureux contre l'acte continu des nouveaux mystiques.

Aussi voit-on ce saint religieux jusqu'à la fin de sa vie en venir toujours aux demandes, aux réflexions, aux excitations et aux autres actes que nos faux mystiques suppriment, sans qu'on aperçoive en aucun endroit cet acte unique et continu dont ils font le soutien de leur systême : au contraire on ne pouvoit pas donner d'idée plus formellement opposée à celle-là qu'en distinguant, comme il fait (1), tout ce qui s'appelle acte, et qui appartient aux puissances, c'est-à-dire à l'entendement, à la volonté et à la mémoire ; de ce qui touche le fond de l'ame, *le premier,* dit-il, *étant toujours passager,* et ne pouvant opérer *en cette vie d'union permanente :* et l'autre qui est *permanent,* n'étant pas un acte, mais une *habitude* seulement, qui est précisément la même doctrine que nous avons opposée aux nouveaux mystiques (2).

XXVI. Les actes que les faux mystiques vantent le plus, en bien et en mal, sont également inconnus aux vrais spirituels.

Comme ni lui ni les autres vrais spirituels ne connoissent pas cet acte continu et universel, ils ne connoissent non plus les autres actes si célèbres parmi les nouveaux mystiques, comme est celui *de se reprendre soi-même ;* c'est-à-dire, comme ils l'expliquent, de se retirer de dessous la main de Dieu en réfléchissant sur eux-mêmes, et s'excitant à faire les actes. C'est où ces faux spirituels mettent à présent (comme on a vu) tout le mal de la vie spirituelle, regardant cette ré-

(1) *Mont. du Carm. liv.* II, *ch.* 5, *p.* 45. — (2) Ci-dessus, *liv.* I, *n.* 25, *etc.*

flexion comme un désaveu de leur premier abandon. Mais aucun des vrais spirituels ne connoît cet acte non plus que celui d'abandon, au sens des nouveaux auteurs : ni ils n'ont jamais cru qu'aucun chrétien ait cessé de s'exciter en temps convenable aux actes pieux, ou qu'on ait seulement songé à la cessation de tous ces actes.

Reconnoissons donc que nos prétendus parfaits marchent dans des voies inconnues aux vrais spirituels : cet acte prétendu unique et irrévocable de soi n'est qu'une illusion : c'en est une qui suit nécessairement de celle-là que de réfléchir sur les actes, et s'exciter volontairement à l'amour de Dieu, soit se reprendre soi-même, c'est-à-dire se retirer de la main de Dieu : et le comble de l'illusion est de proposer des expériences contraires à celles qu'on trouve dans les hommes les plus saints.

XXVII. Les nouveaux mystiques entendent mal et contre la doctrine des vrais spirituels le vice de multiplicité.

Ces saints hommes ne connoissent non plus ce vice de multiplicité, que les faux mystiques mettent à multiplier et renouveler tous les jours les actes de foi, d'espérance et de charité : car déjà on est d'accord que sans foi et sans amour il n'y a point d'oraison, et la piété ne permet pas de détacher l'espérance d'avec ses inséparables compagnes, puisqu'elle est le premier fruit de la foi, et qu'elle s'absorbe dans l'amour.

XXVIII. Etrange erreur des nouveaux mystiques, qui rendent l'oraison passi-

Un dernier abus que font les nouveaux mystiques, de l'oraison passive ou de quiétude, est de la rendre trop commune et trop nécessaire : c'est là un des points qui mérite une plus forte censure, et en même temps un de ceux que ces faux

ve commune et absolument nécessaire.

spirituels poussent le plus avant. On trouve dans le *Moyen court*, « que nous sommes tous appelés » à l'oraison comme nous sommes tous appelés au » salut (1) : qu'à la vérité tous ne peuvent pas mé- » diter, et que très-peu y sont propres : mais » aussi que ce n'est pas cette oraison que Dieu » demande, et que c'est l'oraison de simple pré- » sence : que tous ceux qui veulent être sauvés la » doivent pratiquer, et qu'enfin l'oraison qu'il » faut apprendre, c'est une oraison qui n'est pas » méditation, mais contemplation passive ».

Voilà pour ce qui regarde la nécessité de cette oraison : pour la facilité, « *elle se peut faire en » tout temps, et ne détourne de rien :* les princes, » les rois, les prélats, les prêtres et les magistrats, » les soldats, les enfans, les artisans, les labou- » reurs, les femmes, et les malades la peuvent » faire ».

C'est ce que disoit le Père la Combe, qu'on doit induire à cette oraison jusqu'aux enfans de quatre ans, comme en étant très-capables ; rien n'est plus aisé : « la manière de chercher Dieu est si » aisée et si naturelle, que l'air que l'on respire ne » l'est pas davantage (2) », ni la respiration plus continuelle.

Un peu après on commence à faire la loi aux pasteurs et aux hommes apostoliques (3) : une oraison si facile devroit être apprise aux enfans comme le catéchisme.

Si tous ceux qui travaillent à la conquête des

(1) *Moyen court*, §. 1, *p.* 2, 4. — (2) *Ibid. p.* 6. — (3) *Pag.* 15. §. 3, *etc.*

ames tâchoient de les gagner par le cœur, les mettant d'abord en oraison et en vie intérieure, ils feroient des conversions infinies. On suppose qu'il n'y a au monde oraison ni intérieur que dans la passiveté. Voici quelque chose de plus outré : « Si » l'on apprenoit à nos frères errans à croire sim- » plement, et à faire oraison, (selon la nouvelle » méthode) au lieu de disputer beaucoup, on les » ramèneroit doucement à Dieu (1) ». Sans doute si on leur avoit persuadé *de croire simplement*, ils ne seroient pas hérétiques ; mais de leur aller proposer l'oraison passive comme le seul moyen d'avoir la foi simple, c'est ce que les Pères ignoroient. S'ils avoient su cette nouvelle méthode, ils auroient supprimé tant de beaux ouvrages, tant d'excellentes disputes qui sont encore aujourd'hui les instrumens de la tradition, et le fondement de l'Eglise. On passe aux acclamations : « O quel compte les personnes qui sont chargées » des ames, n'auront-elles pas à rendre à Dieu (2) » de ne leur avoir pas découvert ce trésor caché de l'oraison passive, comme la seule où l'on trouve Dieu !

Quand je songe à la modestie de sainte Thérèse dans l'instruction des couvens qu'elle avoit fondés avec tant de témoignages divins, et dont elle étoit supérieure ; et que je considère d'un autre côté cet air décisif qu'on se donne ici avec les prédicateurs et les pasteurs, je demeure étonné. On poursuit pourtant, et ces paroles sont du

(1) *Moyen court*, §. 23, *p.* 111, *etc.* — (2) *Pag.* 114.

même ton : *Si on leur donnoit d'abord* (à ceux qu'on instruit) *la clef de l'intérieur* (1), c'est-à-dire, comme on a vu, l'abandon à ne rien faire du tout, et attendre que Dieu nous remue : tout iroit bien; ainsi : « Vous êtes conjurés, ô vous » tous qui servez les ames, de les mettre d'abord » dans cette voie, qui est Jésus-Christ (2) : faites » des catéchismes particuliers pour enseigner à » faire oraison, non par raisonnement ni par mé- » thode, les gens simples n'en étant pas capables, » mais une oraison de cœur et non de tête, une » oraison de l'esprit de Dieu et non de l'inven- » tion de l'homme (3) ». On parle dans tous ces endroits et dans tout le livre comme s'il n'y avoit ni confiance, ni espérance, ni amour, ni oraison, ni intérieur, que dans cette oraison particulière qui seule est de Dieu ; et tout le reste, quoique tous les Psaumes, toute l'Ecriture et l'Oraison dominicale y soit contenue, *n'est qu'invention de l'homme.*

Il ne faut donc pas s'étonner si l'on décide (4) « qu'il est impossible d'arriver à l'union divine » par la seule voie de la méditation, ni même » des affections, ou de quelque oraison lumi- » neuse et comprise que ce puisse être ». C'est une chose résolue que les saints, où l'on ne verra que lumières et affections, sans aucun vestige d'oraison passive, ne sont point arrivés à l'union divine. « Au reste si cette oraison étoit dange-

(1) *Moyen court*, §. 23, *p.* 116. — (2) *Pag.* 117. — (3) *Pag.* 118. — (4) §. 24, *p.* 121.

» reuse, Jésus-Christ en auroit-il fait la plus par-
» faite et la plus nécessaire de toutes les voies »?
On le suppose partout, quoique ce soit le point de la question, et on veut qu'on le croie sans preuve. A la fin après avoir invité tout le monde sans exception à cette voie, comme à la plus nécessaire et la plus commune de toutes, l'on commence à sentir la difficulté de rendre si générale une vocation et une grâce si extraordinaire, et on se fait cette objection : « *L'on dit qu'il ne s'y faut pas mettre de* » *soi-même* (1) », voilà l'objection ; et voici la réponse : « J'en conviens ; mais je dis aussi qu'au-
» cune créature ne pourroit jamais s'y mettre :
» de sorte que c'est crier contre une chimère que
» de crier contre ceux qui se mettent d'eux-
» mêmes dans cette voie ». Ce qui autorise tout le monde à ne plus rien examiner quand on croit y être. Au reste, c'est une illusion de dire qu'on ne s'y peut mettre soi-même, puis qu'encore qu'on ne s'y mette pas d'abord, on peut trouver une voie et une méthode certaine pour y être mis facilement et bientôt. De sorte qu'une oraison aussi extraordinaire que la passive, à la fin deviendra aussi commune qu'on voudra l'imaginer.

On veut toutefois un directeur; mais voici ce qu'on en dit : « Puisque nul ne peut entrer dans
» sa fin que l'on ne l'y mette, il ne s'agit par d'y
» introduire personne, mais de montrer le che-
» min qui y conduit, et de conjurer que l'on ne
» se tienne pas lié et attaché à des hôtelleries,

(1) *Moyen court, pag.* 136.

» ou pratiques qu'il faut quitter quand le signal » est donné ; ce qui se connoît par le directeur » expérimenté ». Mais quel sera ce directeur expérimenté, sinon un homme qui déjà prévenu de la bonté et nécessité de cette voie, puisqu'il y marche lui-même, vous conduira selon vos désirs et selon les siens ? Comment pourroit-il faire autrement, puisqu'on l'avertit expressément que nul homme *ne peut feindre* d'être dans cet état, non plus que feindre d'*être rassasié quand il meurt de faim : car il échappe toujours quelque désir ou envie* (1). Quand donc on est parvenu à ne plus rien désirer de Dieu, il faut nécessairement qu'un directeur vous mette dans la voie : et celui qui croira que l'état, où l'on ne désire ni l'on ne demande rien, est trompeur et contraire à l'Evangile, quelque saint et éclairé qu'il soit d'ailleurs, bien assurément ne sera jamais ce directeur expérimenté *qui montre l'eau vive, et tâche d'y introduire.*

Ainsi le signal certain qu'on est appelé à l'oraison passive, c'est de ne plus rien désirer ni demander, et de supprimer tous les actes et toutes les pratiques du chrétien : après quoi il ne reste plus qu'à conclure de cette sorte (2) : « Si la fin » est bonne, sainte et nécessaire ; si la porte est » bonne, pourquoi le chemin qui vient de cette » porte, et conduit droit à cette fin, sera-t-il » mauvais » ? Voilà donc une méthode réglée pour arriver à la fin, c'est-à-dire à l'état où l'on ne

(1) *Moyen court, p.* 138. — (2) *Ibid.*

fait rien que d'attendre à chaque moment que Dieu nous remue.

Comme pourtant cet état, où l'on ne cesse de tenter Dieu, et où l'on présume ce qu'il n'a jamais promis, pourroit à la fin troubler les ames; de peur qu'on ne s'en étonne il en faut faire un mystère en s'écriant (1) : « O qu'il est vrai, mon » Dieu, que vous avez caché vos secrets aux grands » et aux sages, pour les révéler aux petits », qui mettent leur petitesse à ne plus rien demander à Dieu, et à croire qu'ils l'honoreront en le laissant agir seul sans s'exciter à lui plaire.

Sur ce fondement tout est décidé : « Quiconque » n'entend pas cette voie, (et n'a pas le don ex- » traordinaire d'oraison passive) non-seulement » il n'est pas parfait, mais il ignore le vrai amour; » et (ce qui est pis) plein de l'amour de soi- » même et d'une attache sensuelle aux créatures » il est incapable d'éprouver les effets ineffables » de la pure charité (2) ». Voilà jusqu'où l'on pousse la nécessité de l'oraison de quiétude; et je prie le sage lecteur de considérer ces derniers mots, et toutes les décisions qu'on vient d'entendre d'une bouche aussi ignorante que téméraire.

XXIX. Trois démonstrations théologiques contre la nécessité de l'oraison passive pour la purification

Mais tout cela tombe par le fondement, pour trois raisons : la première est théologique, et nous l'avons déjà touchée, en disant que la perfection et la pureté dépend du degré et de la grandeur de l'amour, et non pas de la manière dont il est infus : ce qui est fondé sur ce principe, dont tous les théologiens et même les mystiques

(1) *Moyen court, pag.* 138. — (2) *Préface sur le Cantique.*

et perfection des ames pieuses.

conviennent, qui est que l'état mystique ou passif n'est pas un don appartenant à la grâce qui nous justifie, et qui nous rend agréables et meilleurs, *gratia gratum faciens;* mais que comme la prophétie et le don des langues ou des miracles, il ressemble à cette sorte de grâce qu'on nomme gratuitement donnée, *gratia gratis data.* C'est ainsi que l'ont enseigné positivement Gerson (1) et les autres mystiques de ce temps-là, et dans le nôtre le Père Jacques Alvarez, savant jésuite, qui a traité plus amplement que tous les autres la théologie mystique. S'il faut encore aller plus avant, nous dirons que l'état mystique consistant principalement dans quelque chose que Dieu fait en nous sans nous, et où par conséquent il n'y a ni ne peut avoir de mérite; on a raison de décider qu'un tel don, encore qu'il puisse mettre des préparations à l'accroissement de la grâce justifiante, ne peut pas appartenir à sa substance : autrement, et c'est la seconde raison tirée de l'expérience, les plus grands saints de l'antiquité, où l'on ne voit ni trait ni virgule qui tende à l'état passif : un saint Basile, appelé de Dieu à enseigner les plus parfaits; un saint Grégoire de Nazianze, si sublime dans la contemplation; un saint Augustin, dont nous avons tant de hautes instructions sur l'oraison, des oraisons actuelles si belles et si expliquées dans ses Soliloques, dans son livre de la Trinité (2),

(1) *Gerson. III. part. Consid.* 5, 6, 7, 11, *etc.* — (2) *S. Aug. Sol. l.* 1, *c.* 1; *tom.* 1, *col.* 355. *De Trin. lib.* XV, *cap.* XXVIII, *n.* 51; *tom.* VIII, *col.* 1003, *etc.*

dans

dans ses autres livres, outre les Confessions qui dans toute leur étendue ne sont qu'une perpétuelle oraison, sans qu'on y voie aucun vestige, mais plutôt tout le contraire de ces impuissances mystiques : en un mot tous les autres saints, les Cypriens, les Chrysostômes, les Ambroises, les Bernards même, où ces états extraordinaires purement passifs et ces actes irréitérables ne se trouvent pas ; seroient les plus imparfaits de tous les saints : et « des femmelettes chargées de pé-
» chés, menées par divers désirs (1) », les surpasseroient en amour et par conséquent en sainteté et en grâce : ce qui n'est rien moins que de dégrader les saints, et leur ôter l'autorité que non-seulement leur doctrine, mais encore leur sainte vie leur donne dans l'Eglise.

Enfin c'est une doctrine certaine en théologie que la purification des péchés ne dépend point de ces impuissances ni de ces purgations, qu'on nomme passives, ou de ce purgatoire des mystiques anciens ou modernes dont nous parlerons en son lieu : et saint Augustin a démontré que sans sortir de la voie commune, par le secours des aumônes, des oraisons et de la mortification chrétienne, « les fidèles même parfaits, qui ne
» vivent pas ici sans péché, méritent d'en sortir
» purs de tout péché : *ut qui non vivunt sine pec-*
» *cato, mereantur hinc exire sine peccato ;* parce
» que, poursuit ce saint docteur, comme ils n'ont
» pas été sans péché, aussi les remèdes pour les

(1) *II. Tim.* III. 6.

» expier ne leur manquent pas : *quia ut peccata* » *non defuerunt, ita remedia quibus purgarentur* » *affuerunt* (1) ».

Ceux-là donc qui se sont servis de ces expiations sont des ames entièrement pures, qui par les voies ordinaires sortent sans péché de cette vie ; et s'il est vrai, comme l'établit et le prouve le même saint (2), que « la perfection de la justice » de cette vie consiste plus dans la rémission des » péchés que dans la perfection des vertus » : ce sont des justes parfaits qui purifiés de tout péché, comme il vient de dire, et ne laissant rien, entre Dieu et eux, capable de les séparer de sa vue; sans le secours de ces dons extraordinaires, sont admis d'abord à la vision bienheureuse conformément à cette parole : *Bienheureux ceux qui ont le cœur pur, car ils verront Dieu* (3).

XXX. Inutilité, dans cette matière, de la distinction entre la contemplation infuse et acquise.

Cette doctrine convient, tant à la contemplation infuse qu'à celle que les mystiques appellent acquise, puisqu'elles ont toutes deux les mêmes propriétés et les mêmes effets. Le bienheureux Jean de la Croix suivi de tous les mystiques, demande trois caractères nécessaires et inséparables, « en sorte qu'il faut les avoir du moins tous » trois conjointement », pour connoître si l'on est dans la voie mystique ; c'est-à-dire, comme il l'explique, s'il faut quitter « la méditation et les » actes des puissances, au moins ceux où il y a

(1) *Epist. ad Hilar. olim.* LXXXIX, *nunc* CLVII, *cap.* I, *n.* 3; *tom.* II, *col.* 543. *Serm.* CLXXXI, *n.* 8; *tom.* V, *col.* 870. — (2) *De perfect. Just. cap.* XV, *n.* 33, *etc. tom.* X, *col.* 182. — (3) *Matth.* V. 8.

» du discours (1) ». Or l'un de ces caractères est l'impuissance de faire ces actes : d'où il conclut que l'on ne peut *en sûreté* les abandonner, jusqu'à ce que la puissance de les exercer manque tout-à-fait. Que si l'on dit qu'il ne parle que de la contemplation infuse, je répondrai en premier lieu qu'il parle d'une sorte de contemplation qui résulte de l'habitude formée, et celle-là est l'acquise, ou il n'y en a point de ce titre. Je dirai en second lieu que ce pieux contemplatif sans distinguer la contemplation acquise d'avec l'infuse, parle en général de l'oraison de quiétude, et prononce décisivement « qu'il ne faut laisser la mé-
» ditation que quand on ne peut point s'en servir,
» et lors seulement que notre Seigneur l'empê-
» chera (2) ». Et pour ôter toute difficulté, Molinos, qu'on peut citer en ce lieu comme le grand auteur des nouveaux mystiques, convient qu'il faut avoir la même marque pour être admis à la contemplation qu'il nomme acquise, que pour être reçu à celle qu'on nomme infuse (3). A son exemple, les nouveaux auteurs demeurent d'accord unanimement que l'oraison passive, acquise et infuse se fait en nous sans nous : que personne ne s'y peut mettre, et enfin que cette impuissance d'exercer les actes de discours ou de propre réflexion et de propre effort, est *ce signal* de les quitter où un directeur expert ne se trompe pas (4). Ainsi cette distinction de contemplation infuse

(1) *Mont. du Carm. liv.* II, *chap.* 13, *p.* 72. — (2) *Obsc. nuit. liv.* I, *ch.* 10, *pag.* 257. — (3) *Molin. Guide. Introd. sect.* 2, 3, *etc.* — (4) *Moy. court*, §. 24, *p.* 136, 138.

ou acquise ne sert de rien en cette occasion qu'à embrouiller la matière : ce qui fait aussi que nos faux mystiques conviennent enfin que la contemplation acquise ne diffère guère d'avec l'infuse, qu'elles se suivent de près, si elles ne sont tout-à-fait inséparables, et qu'elles ont toutes deux les mêmes caractères, c'est-à-dire ces impuissances auxquelles l'homme ne contribue rien, et où aussi il ne peut se mettre soi-même, ni y être mis autrement que par la puissante opération de Dieu, lorsqu'il lui plaît de tenir l'ame dans sa dépendance d'une façon particulière : d'où il s'ensuit clairement que la perfection de la contemplation acquise, aussi bien que celle de l'infuse, n'appartient en aucune sorte à la grâce justifiante, mais à ces dons gratuits qui de soi ne rendent pas l'homme meilleur, encore qu'ils puissent l'induire à le devenir : ce qui renverse par le fondement tout le systême prétendu mystique des nouveaux docteurs.

LIVRE VIII.

Doctrine de saint François de Sales.

I. Qu'on ne doit point supposer que S. François de Sales ait des maximes particulières.

Pour achever ce que j'ai promis, il faut expliquer les maximes du saint évêque de Genève, que j'ai réservées à la fin pour les exposer sans interruption. Et d'abord on doit croire qu'il n'en a point d'autres que celles que nous avons vues si clairement autorisées par l'Ecriture, par la tradition et par les mystiques approuvés. Si jamais il y eut un homme qui par son humilité et sa droiture fut ennemi des nouveautés, c'est sans doute ce saint personnage. Il n'y a qu'à l'écouter dans une lettre, où, avec cette incomparable candeur et simplicité, qui fait un de ses plus beaux caractères : « Je ne sais, dit-il (1), j'aime le train des saints » devanciers et des simples » : à quoi il ajoute avec la même humilité : « Je ne pense pas tant » savoir, que je ne sois aise, je dis extrêmement » aise d'être aidé, de me démettre de mon senti- » ment », et le reste qu'il faudra peut-être rapporter ailleurs. Sans doute on ne doit attendre aucune singularité dans les sentimens d'un tel homme; et aussi lui en attribuer, ce seroit lui ôter l'autorité dont on se veut prévaloir.

II. Claire décision du

Je dis donc, avant toutes choses, qu'il ne connoît pas ces manières superbement et sèchement

(1) *Liv.* II, *lett.* 21.

saint sur les demandes dans son dernier entretien : quelle indifférence il enseigne.

désintéressées, qui font établir la perfection à ne rien demander pour soi-même. Si je voulois citer les endroits où il fait à Dieu des demandes, et où il en ordonne aux plus parfaits, j'aurois à transcrire une juste moitié de ses lettres ; mais j'aime mieux produire sa doctrine que ses pratiques, et la voici dans le dernier des entretiens qu'il a faits à ses chères filles de la Visitation, et qui a pour titre : *De ne rien demander.*

A ce titre il ne paroît pas que le saint soit favorable aux demandes, et il s'en montre encore plus éloigné par ces paroles (1) : « Je veux peu de » choses : ce que je veux, je le veux fort peu ; je » n'ai presque point de désirs : mais si j'étois à » renaître, je n'en aurois point du tout. Si Dieu » venoit à moi, j'irois aussi à lui : s'il ne vouloit » pas venir à moi, je me tiendrois là, et n'irois » pas à lui. Je dis donc qu'il ne faut rien deman- » der ni rien refuser, mais se laisser entre les bras » de la Providence divine sans s'amuser à aucun » désir, sinon à vouloir ce que Dieu veut de » nous ». J'allègue ce passage, parce qu'à le prendre au pied de la lettre c'est un de ceux où le saint pousse le plus loin l'indifférence et l'exclusion des désirs, la poussant jusqu'à celui d'aller à Dieu. Mais par bonheur il a lui-même prévu la difficulté, et on en trouve six lignes après un parfait éclaircissement dans ces paroles : « Vous me » dites, poursuit le saint, s'il ne faut pas désirer » les vertus, et que notre Seigneur a dit : *De-* » *mandez, et il vous sera donné.* O ma fille,

(1) *Entret.* XXI. *p.* 904, 905.

» quand on dit qu'il ne faut rien demander ni » rien désirer, j'entends pour les choses de la » terre : car pour ce qui est des vertus, nous les » pouvons demander; et demandant l'amour de » Dieu nous les comprenons, car il les contient » toutes ». On demande donc les vertus, et on demande surtout l'amour de Dieu, ou la charité, qui les contient; et on les demande pour satisfaire à ce précepte de l'Evangile : *Demandez*. On n'est donc point indifférent à les avoir : à Dieu ne plaise qu'on attribue à un homme si éclairé et si saint une si étrange indifférence, car il la faudroit pousser jusqu'à être indifférent à aimer ou à n'aimer pas, à avoir la charité ou à ne l'avoir pas. Mais le saint marque expressément qu'on la demande et avec elle toutes les vertus.

On sait, dans l'ordre de la Visitation, que ce dernier entretien du saint évêque à ses chères filles fut fait à Lyon la veille de sa mort, et on le doit regarder comme une espèce de testament qu'il leur a laissé. Il ne s'agit pas des imparfaits, puisque le saint parle ainsi à l'extrémité de sa vie pour expliquer la manière dont il a exclu ou admis les désirs dans son état : il n'y a rien de plus net; s'il étoit dans les maximes des nouveaux mystiques, il diroit comme eux que tout ce qu'on désire ou qu'on demande pour soi, même par rapport à Dieu, est intéressé : mais il se réduit manifestement à l'exclusion des désirs *des choses de la terre*, et il y apporte encore ce tempérament (1) : « Je ne veux pas dire pourtant qu'on

(1) *Entret.* XXI. *p.* 905.

» ne puisse pas demander la santé à notre Sei-
» gneur comme à celui qui nous la peut donner,
» avec cette condition, si telle est sa volonté ».
Voilà comme il nous apprend à demander les biens temporels, sous condition; mais pour les vertus, il n'en a pas parlé de même, et il enseigne avec tous les saints à les désirer et à les demander absolument. Ce n'est donc pas à ces vrais biens qu'il étend son abandon ni la sainte indifférence qu'il prêche partout.

On dira que cette demande conditionnelle de la santé est un conseil pour les infirmes, mais non: car il l'approuve dans la sainte veuve qu'il n'a cessé d'élever à la perfection: Vos désirs,
» dit-il (1), pour la vie mortelle (qu'elle désiroit
» à son saint conducteur) ne me déplaisent point,
» car ils sont justes; pourvu qu'ils ne soient pas
» plus grands que leurs objets méritent. C'est bien
» fait sans doute de désirer la vie à celui que Dieu
» vous a donné pour conduire la vôtre ». Voilà ce qu'il dit à celle en qui il témoigne tant de fois qu'il veut éteindre tout désir et la porter au dernier degré de l'indifférence chrétienne. Mais c'est que l'indifférence de saint François de Sales n'étoit pas une indolence, ni l'insensibilité des nouveaux mystiques, qui se glorifient de voir tous les hommes non pas malades, mais damnés, sans s'en émouvoir. Le saint évêque au contraire demande partout qu'on désire pour un ami, pour un père ou temporel ou spirituel, ce qui convient: « car,
» dit-il (2), il ne faut pas demeurer sans affec-

(1) *Liv.* IV, *ep.* 94. — (2) *Entret.* VIII, *de la désapprop. p.* 833.

» tion, ni les avoir égales et indifférentes : il faut » aimer chacun en son degré ». Ainsi, l'indifférence qu'il enseigne n'empêche pas une juste et vertueuse pente de la volonté d'un côté, mais il veut en même temps qu'elle soit soumise.

III. Objections tirées des paroles du saint évêque.

L'on dira que ce dénouement n'est pas suffisant pour entendre toute la doctrine du saint, ni même pour bien expliquer le lieu allégué de l'entretien XXI, puisqu'il y pousse l'exclusion de tout désir, en cas qu'il eût à renaître, jusqu'au désir *d'aller à Dieu*, et jusqu'à prononcer ces paroles : « Si Dieu venoit à moi, j'irois aussi à lui : s'il ne » vouloit pas venir à moi, je me tiendrois là (1) ». Ce qui marque une indifférence même pour les choses de Dieu, même pour aller à lui. On voit aussi, dans le *Traité de l'amour de Dieu*, un chapitre dont le titre est : *Que la sainte indifférence s'étend à toutes choses* (2). C'est à quoi se rapporte encore la comparaison *de la statue* (3), à qui le saint fait ressembler l'ame indifférente pour lui ôter tout désir et tout mouvement ; *celle* du musicien sourd, et les autres qui semblent pousser l'indifférence, qu'il nomme *amoureuse*, au-delà de toute mesure. Il semble aussi exclure de la charité le désir de posséder Dieu, c'est-à-dire celui du salut et de l'éternelle récompense, et rapporter ce désir à l'amour qu'on appelle d'espérance, qui, selon lui, n'est pas *un amour pur*, mais un *amour intéressé* (4). Et voilà fidèlement, sans rien ménager, tout ce

(1) *Entr.* XXI, *pag.* 904. — (2) *Liv.* IX, *chap.* 5. — (3) *Liv.* VI, *chap.* 11. *Lettr. liv.* II. 53. — (4) *Am. de Dieu, liv.* II, *ch.* 16, 17, 22.

qu'on peut tirer de la doctrine du saint en faveur des nouveaux mystiques.

IV. Réponse par trois questions, dont la première est : Si c'est un acte intéressé de désirer son salut. Décision du saint par ses propres paroles.

Mais pour peu qu'on eût de bonne foi, on ne formeroit pas ces difficultés ; car je voudrois demander à ceux qui les font, s'ils veulent attribuer à saint François de Sales une opinion qui diroit, que désirer de voir Dieu est un acte qui n'appartient pas à la charité, ou que cet acte est indifférent au chrétien, ou que le chrétien est indifférent à avoir la vertu ou ne l'avoir pas. Il faudroit être insensé pour prendre l'affirmative sur aucune de ces trois questions; mais pour un entier éclaircissement répondons-y par ordre.

Ma première question a été : si l'on veut attribuer à ce saint une opinion où l'on diroit que le désir de voir Dieu n'appartient pas à la charité : mais nous avons déjà vu que ce seroit lui attribuer une opinion que personne n'eut jamais, puisque toute la théologie est d'accord que désirer son salut par conformité à la sainte volonté de Dieu, comme une chose qu'il veut que nous voulions, et encore le désirer comme une chose où Dieu met sa gloire, c'est un acte d'un vrai et parfait amour de charité, que David a exercé lorsqu'il a dit : *Je ne désire de Dieu qu'une seule chose* (1) : que saint Paul a exercé lorsqu'il a dit : *Je désire d'être avec Jésus-Christ* (2) : et que tous les saints exercent lorsqu'ils demandent à Dieu *que son règne advienne*. Voilà un fondement certain, qu'on ne peut faire ignorer à saint François de Sales, sans en même temps lui faire ignorer les premiers prin-

(1) *Ps.* XXVI. 4. — (2) *Philip.* I. 23.

cipes, et ceux qu'il a lui-même le mieux établis. Et pour ne laisser ici aucun embarras, je n'ai besoin que de deux ou trois chapitres où il parle de ceux qui meurent d'amour pour Dieu. Ceux-là sans doute sont dans la parfaite charité, selon le saint, comme il paroît par un chapitre qui porte ce titre : *que le suprême effet de l'amour effectif est la mort des amans* (1); où il les distingue en deux classes, dont l'une est de ceux *qui moururent en amour* (2), et l'autre qui sans doute est la plus parfaite, puisque c'est celle où il met la sainte Vierge et Jésus-Christ même, est de ceux qui meurent d'amour (3). Or, et les uns et les autres meurent en désirant de jouir de Dieu. Notre saint range dans la première classe saint Thomas d'Aquin, à qui il fait dire en mourant ces paroles du Cantique qui étoient les dernières qu'il avoit exposées : *Venez, ô mon cher bien-aimé, et sortons ensemble aux champs* (4). Il mourut *avec cet élan*, qui est sans doute *un élan* d'amour, et en même temps un élan qui appelle Jésus-Christ, et un désir de sortir du corps pour aller se perdre dans ce champ immense de l'être divin. Voilà pour ceux qui meurent en amour et dans l'exercice actuel de la charité. Parmi ceux qui meurent d'amour, il compte saint François d'Assise (5), et en même temps il remarque qu'il mourut en disant avec David : « Tirez-moi de la prison; les justes m'attendent » jusqu'à ce que vous me donniez ma récom- » pense (6) ».

(1) *Liv.* VII, *ch.* 9. — (2) *Ibid.* — (3) *Ibid. c.* 10. *Ibid. ch.* 13 *et* 14. — (4) *Ibid. c.* 9. — (5) *Ibid. c.* 11. — (6) *Ps.* CXLI. 8.

Il raconte dans le chapitre suivant *l'histoire merveilleuse d'un gentilhomme* qui, après avoir visité tous les saints lieux, alla *mourir d'amour sur le mont d'Olivet* (1), d'où Jésus-Christ étoit monté aux cieux. On ne peut douter que cet homme n'eût l'amour dans une grande perfection, puisqu'il en mourut; et que saint Bernardin de Sienne, dont le saint évêque a tiré cette histoire, raconte qu'étant ouvert on trouva gravé dans son cœur, *Jésus mon amour*. Or ce bienheureux et parfait amant *dont le cœur*, dit notre saint, *s'étoit éclaté d'excès et de ferveur d'amour*, étoit mort en disant ces paroles : « O Jésus! » je ne sais plus où vous chercher et suivre en » terre : Jésus mon amour, accordez donc à ce » cœur qu'il vous suive et s'en aille après vous » là-haut; et avec ces ardentes paroles il lança » quant-et-quant son ame au ciel comme un » trait, comme une sagette sacrée », dit notre saint. Voilà comme meurent ceux qui meurent d'amour, et non-seulement ils désirent d'aller posséder Jésus-Christ; mais encore c'est leur désir qui lance leur ame vers ce divin objet.

V. Principes solides du saint, pour joindre au parfait amour le désir de son salut éternel.

Ce seroit en vérité un prodige parmi les chrétiens, de dire que le désir de voir Dieu et d'arriver au salut, ne fût pas un désir d'un amour pur; mais puisque nos mystiques en veulent douter, et qu'ils veulent s'autoriser de saint François de Sales, il faut encore leur faire voir sur quels principes il a accordé la pureté d'un amour désintéressé avec le désir de la jouissance. Or ce

(1) *Liv.* VII, *ch.* 12.

principe est connu de toute la théologie, et n'est autre que celui que nous avons vu, qui est que Dieu voulant notre salut, il faut que nous le voulions, afin de nous conformer à sa volonté par un saint et parfait amour. Mais peut-on croire que notre saint ait ignoré ce beau principe, après qu'il a dit (1) : « Il nous faut être charita-
» bles à l'endroit de notre ame ». Et après : « Ce
» que nous faisons pour notre salut est fait pour
» le service de Dieu, car notre Seigneur même
» n'a fait en ce monde que notre salut ». Mais il pousse cette vérité jusqu'à son premier principe dans le *Traité de l'amour de Dieu,* où il pose d'abord ce fondement : « Dieu nous a signifié
» en tant de sortes et par tant de moyens qu'il
» vouloit que nous fussions tous sauvés, que nul
» ne le peut ignorer (2) ». Et après : « Or bien
» que tous ne se sauvent pas, cette volonté néan-
» moins ne laisse pas d'être une vraie volonté de
» Dieu, qui agit en nous selon la condition de sa
» nature et de la nôtre ». Voilà donc deux vérités constantes ; l'une, que Dieu veut que nous soyons tous sauvés ; l'autre, qu'il le veut d'une *vraie volonté.* D'où il suit que celui qui veut son salut, agit en conformité de la volonté de Dieu, et conséquemment par amour. Et en effet, c'étoit cet amour qu'exerçoit le roi prophète en disant : « *J'ai demandé une chose, et c'est celle-là que je*
» *poursuivrai à jamais : que je voye la volupté*
» *du Seigneur, et que je visite son temple :* mais
» quelle est, dit le saint évêque de Genève (3), la

(1) *Liv.* III, *ep.* 30. — (2) *Liv.* VIII, *c.* 4. — (3) *Ibid.*

» volupté de la souveraine bonté, sinon de se ré-
» pandre et communiquer ses perfections? Certes,
» ses délices sont d'être avec les enfans des hommes
» pour verser sa grâce sur eux ». C'est donc aimer Dieu véritablement et pour sa bonté, que d'aimer cette souveraine bonté dans l'exercice qu'elle aime le plus, qui est celui d'opérer notre salut. C'est là sans doute un acte de vrai et parfait amour, puisque c'est un acte qui nous fait aimer non-seulement *la volonté*, mais encore *la volupté* du Seigneur en nous faisant aimer notre salut; parce qu'ajoute le saint après saint Paul, « notre sanc-
» tification est la volonté de Dieu, et notre salut
» son bon plaisir; et il n'y a, poursuit-il, nulle
» différence entre le bon plaisir ni la bonne
» volupté, ni par conséquent entre la bonne vo-
» lupté et la bonne volonté divine »; par conséquent il n'en faut point faire non plus entre l'amour de notre salut dans cette vue, et l'amour de charité qui nous fait aimer Dieu pour Dieu et pour sa bonté souveraine.

VI. Nulle indifférence pour le salut dans le saint évêque de Genève.

Il a pratiqué ce qu'il a cru : tout est rempli dans ses lettres de la céleste patrie : « ô Dieu!
» dit-il (1), ma très-chère mère, aimons parfaite-
» ment ce divin objet qui nous prépare tant de
» douceurs dans le ciel, et cheminons nuit et jour
» entre les épines et les roses pour arriver à cette
» céleste Jérusalem ». C'est ainsi qu'il aspiroit incessamment, quoiqu'insensiblement pour la plupart du temps, à l'union au cœur de Jésus, et se remplissoit d'une certaine affluence du sentiment

(1) *Liv.* IV, *ép.* 89.

que nous aurons pour la vue de Dieu en paradis. Voilà comme il étoit indifférent pour cette ineffable béatitude. En vérité il ne songeoit guère à se désintéresser à la manière de nos mystiques : « ô Dieu ! dit-il, (1) quels soupirs devoit jeter » Moïse à la vue de la terre promise »? Pourquoi ces soupirs? et que ne se dépouilloit-il de cet intérêt? En parlant à une ame sainte (2), « à qui » il ne permet pas de lire les livres où il étoit » parlé de la mort, du jugement et de l'enfer, à » cause, dit-il, qu'elle n'avoit pas besoin d'être » poussée à vivre chrétiennement par les motifs » de la frayeur; ame qui par conséquent étoit » élevée à cette parfaite charité qui bannit la » crainte; il lui conseille de s'entretenir et d'ai- » mer la félicité éternelle, et de faire souvent des » actes d'amour envers Notre-Dame, les saints et » les anges célestes, pour s'apprivoiser avec eux; » et parce qu'ayant beaucoup d'accès avec les » citoyens de la céleste Jérusalem il lui fâchera » moins de quitter ceux de la terrestre, ou basse » cité du monde ». Il étoit temps de proposer à une ame d'une si parfaite charité l'oubli des récompenses éternelles, et de lui défendre les livres qui lui en parloient, comme ceux qui lui parloient de l'enfer et du jugement; mais au contraire il nourrit son amour parfait de cette douce espérance : « Usez, dit-il, toujours de paroles d'a- » mour et d'espérance envers notre Seigneur » : pour se détacher du monde, il l'*exhortoit* à son-

(1) *Liv.* v, *ép.* 1. — (2) *Ibid. ép.* 28.

ger toujours *à cette vie, à cette félicité éternelle.* Etoit-ce pour affoiblir son amour? N'étoit-ce pas plutôt, comme il dit lui-même en tant d'endroits, que cette céleste Jérusalem est le lieu où régne l'amant, et un lieu par conséquent qu'une ame qui aime ne peut pas ne point aimer? c'est pourquoi aussi, loin de se croire lui-même intéressé, ou plus imparfait dans le désir qui le possédoit d'être avec Dieu, au contraire avec sa bonté et simplicité admirable il avoue « qu'il trouve son » ame un peu plus à son gré qu'à l'ordinaire, » parce qu'il la voit plus sensible aux biens éter- » nels (1) ». Et pour montrer que c'étoit un pur et parfait amour qui lui faisoit pousser tous ces désirs vers la céleste patrie : « Pour moi, dit-il (2), » je n'ai rien su penser ce matin qu'en cette éter- » nité de biens qui nous attend, mais en laquelle » tout me sembleroit peu ou rien, si ce n'étoit » cet amour invariable et toujours actuel de ce » grand Dieu qui y règne toujours ». Voilà donc *cet amour toujours actuel,* mais uniquement dans le ciel; car s'il l'avoit sur la terre, dès la terre il seroit content. Voilà un homme tout possédé de *cette éternité de biens,* mais qui trouve que le plus grand bien ou le seul, c'est que l'amour n'y est jamais discontinué : et une ame faussement mystique s'imaginera être plus parfaite qu'un si grand saint, à cause qu'elle aura dit dédaigneusement qu'elle ne sait *sur quoi arrêter un désir, pas même sur les joies du paradis.*

(1) *Liv.* VI, *ep.* 58. — (2) *Liv.* VII, *ep.* 31.

Ainsi

Ainsi le saint évêque de Genève, loin de dire qu'aimer son salut ou désirer de jouir de Dieu ne soit pas un acte de charité, a démontré le contraire par les exemples des saints, et par deux raisons, dont l'une est qu'en désirant son salut on se conforme à la volonté de Dieu; et l'autre, que ce désir n'est qu'un désir d'un amour toujours actuel, invariable et parfait. Mais dès-là toutes nos questions sont résolues. Si le vrai désir de son salut enferme un parfait amour, on ne peut pas y être indifférent. Ne laissons pas toutefois d'enfoncer cette matière; et pour mieux développer la doctrine de ce saint évêque, écoutons en quoi il met son indifférence.

VII. Conclusion par deux principes, que le saint évêque ne connoît pas cette indifférence pour le salut, que les nouveaux mystiques veulent introduire.

On ne peut s'étonner assez qu'on se soit trompé sur ce sujet là, après le soin qu'il a pris en tant d'endroits de réduire cette indifférence à ce qu'il appelle les événemens de la vie. On a objecté le chapitre qui a pour titre, *Que la sainte indifférence s'étend à toutes choses* (1); mais c'est par cet endroit même que se résout le plus nettement la difficulté. « L'indifférence, dit-il, se doit pratiquer ès choses qui regardent la vie naturelle, » comme la santé, la maladie, la beauté, la laideur, etc. ès choses qui regardent la vie civile, » pour les honneurs, rangs, richesses : ès variétés » de la vie spirituelle, comme sécheresse, consolations, goûts, aridités : ès actions, ès souffrances, et en somme à toutes sortes d'événemens ». On voit que, parmi les choses où l'indifférence

VIII. En quoi le saint établit la sainte indifférence chrétienne, et que ce n'est jamais pour le salut.

(1) *Am. de Dieu, liv.* IX, *c.* 5.

s'étend, il ne comprend pas le salut : à Dieu ne plaise. Il rapporte l'exemple de Job affligé, quant *à la vie spirituelle*, quant *à la civile*, quant *à la vie spirituelle par pressures, convulsions, angoisses, ténèbres, etc.* L'indifférence du saint s'étend jusque-là, mais non pas outre. Il produit ce beau passage de saint Paul, où il nous annonce une générale indifférence : mais c'est *ès tribulations, ès nécessités et angoisses, etc. à droite et à gauche, par la gloire et par l'abjection*, et autres de cette nature qui se rapportent aux divers événemens de la vie.

IX. Fondement de la doctrine précédente sur les deux sortes de volontés en Dieu.

La raison fondamentale de cette doctrine, c'est que l'indifférence ne peut tomber sur la *volonté déclarée et signifiée* de Dieu; autrement il deviendroit indifférent de vouloir ou ne vouloir pas ce que Dieu déclare qu'il veut. Or, dit le saint (1), la doctrine chrétienne nous propose clairement les vérités que Dieu veut que nous croyions, les biens qu'il veut que nous espérions, les peines qu'il veut que nous craignions, ce qu'il veut que nous aimions, les commandemens qu'il veut que nous fassions, et les conseils qu'il veut que nous suivions. En tout cela donc il n'y a point d'indifférence : par conséquent il n'y en a point pour le salut qu'il faut *espérer*, parce que c'est la volonté signifiée de Dieu; c'est-à-dire « qu'il » nous a signifié et manifesté, qu'il veut et entend » que tout cela soit cru, espéré, craint, aimé et » pratiqué ». C'est à cette volonté de Dieu que nous devons conformer notre cœur, « croyant se-

(1) *Am. de Dieu, liv.* VIII, *c.* 3.

» lon sa doctrine, espérant selon ses promesses, » craignant selon ses menaces, aimant et vivant » selon ses ordonnances ».

Par ce moyen l'indifférence étant excluse à l'égard des choses qui tombent sous la volonté déclarée ou signifiée, parmi lesquelles est comprise la volonté de se sauver; il a fallu, comme a fait le saint, restreindre l'indifférence chrétienne à certains événemens qui sont réglés par la volonté de bon plaisir, dont les ordres souverains décident des choses qui arrivent *journellement* dans tout le cours de la vie, comme *de la mort d'une mère, ou du succès des affaires*, qui sont les exemples par lesquels le saint évêque détermine ses intentions dans tout ce discours (1).

X. Objection sur l'indifférence de S. Paul et de S. Martin.

Il est vrai qu'il a loué auparavant (2) *cette héroïque indifférence* de saint Paul et de saint Martin qui sembloit s'étendre jusqu'au désir de voir Jésus-Christ; oui sans doute, non quant au fond, de le voir ou ne le voir pas absolument; car qui pourroit souffrir cette indifférence? ou qui jamais a été moins indifférent que saint Paul sur ce sujet? Mais quant au plus tôt ou au plus tard, qui est une chose appartenante *aux événemens*, puisqu'elle dépend du moment de notre mort.

XI. La même doctrine confirmée dans un de ses entretiens.

Les événemens dont il parle, et qui font l'objet de la sainte indifférence chrétienne, sont ceux qui se déclarent tous les jours par les ordres de la divine Providence. Il répète la même doctrine dans un entretien admirable (3), où l'on trouve un

(1) *Am. de Dieu, liv.* IX, *c.* 6. — (2) *Ibid. ch.* 4. — (3) *Entr.* II, *p.* 803.

clair dénouement de toutes les difficultés, et toujours sur le fondement de ces deux volontés; « l'une signifiée, et l'autre *de bon plaisir;* laquelle, dit-il, regarde les événemens des choses » que nous ne pouvons pas prévoir : comme par » exemple : Je ne sais si je mourrai demain, et » ainsi du reste. De même, continue-t-il, il arrivera que vous n'aurez pas de consolation dans » vos exercices, il est certain que c'est le bon » plaisir de Dieu. C'est pourquoi il faut demeurer avec une extrême indifférence entre la consolation et la désolation. De même en faut-il » faire dans toutes les choses qui nous arrivent ».

XII. Quel est l'abandonnement du saint.

C'est là aussi ce qu'il appelle l'abandonnement qui est, selon lui, « la vertu des vertus; et ce » n'est, dit-il (1), autre chose qu'une parfaite » indifférence à recevoir toute sorte d'événemens » selon qu'ils arrivent », et selon qu'il plaît à Dieu qu'ils se développent journellement à nos yeux, tant dans la vie naturelle par les maladies et autres choses semblables, que dans la vie spirituelle par la sécheresse ou par la consolation, comme nous venons de l'entendre tant et tant de fois de sa bouche.

XIII. Qu'on ne trouve pas une seule fois le salut compris par ce saint sous l'indifférence chrétien-

Je pourrois ici rapporter une infinité de passages de cet incomparable directeur des ames, mais ceux-ci suffisent; et j'assurerai sans crainte qu'en tant de lieux où il parle de la sainte indifférence, il ne s'en trouvera pas un seul où il soit sorti des bornes qu'on vient de voir, et où il ait seulement nommé le salut : au contraire, il a

(1) *Entr.* 11, *pag.* 803, 804.

supposé que l'indifférence ne tomboit pas sur cet objet là, puisque la volonté de Dieu s'est déclarée sur l'espérance aussi bien que sur le désir qu'il en faut avoir; et il a si peu pensé que ce divin commandement ne s'étendît pas aux plus parfaits, que parlant de l'ame parfaite, de l'ame qui est parvenue à l'excellente dignité d'épouse, « de » cette admirable amante qui voudroit ne point » aimer les goûts, les délices, les vertus et les » consolations spirituelles, de peur d'être diver- » tie, pour peu que ce soit, de l'unique amour » qu'elle porte à son bien-aimé, il lui fait dire » que c'est lui-même et non ses biens qu'elle re- » cherche (1) ». Elle le recherche donc; et loin d'être indifférente à le posséder comme nos froides et fausses mystiques, elle s'écrie à cette intention (2): « Hé! montrez-moi, mon bien-aimé, où » vous paissez et reposez, afin que je ne me di- » vertisse point après les plaisirs qui sont hors de » vous ». Tant il étoit naturel, en parlant des sentimens des parfaits, d'y joindre, comme le comble de la perfection, le plus vif désir de posséder Dieu.

ne, mais plutôt tout le contraire dans un beau passage.

XIV. Si le saint a cru qu'il ne falloit pas désirer ou demander les vertus, et en quel sens il a dit qu'on

Nous avons résolu les deux premières difficultés que nous avions proposées (3): l'une, si l'on peut attribuer au saint la pensée, que le désir du salut n'appartienne pas à la charité; l'autre si l'on peut lui faire accroire qu'il ait tenu cet acte pour indifférent au chrétien? Par-là se résout encore la troisième difficulté sur l'indifférence pour les ver-

(1) *Am. de Dieu, l.* XI, *ch.* 16. — (2) *Ibid. Cant.* I. 6. — (3) Ci-dessus, *c.* 4.

en doit perdre le goût.

tus. Car puisqu'elles appartiennent à la volonté signifiée, c'est-à-dire à l'exprès commandement de Dieu; il n'y a point là d'abandon ni d'indifférence à pratiquer : ce seroit une impiété de s'abandonner à n'avoir point de vertus, ou de demeurer indifférent à les avoir. C'est pourquoi le saint nous a dit, dans l'Entretien XXI, qu'il les falloit demander, et les demander non sous condition, mais absolument, et demander la charité qui les contient toutes : et s'il dit, dans le passage qu'on vient de produire, que l'ame parfaite *désire de ne point goûter les vertus;* il a expliqué ailleurs (1), que ne les point goûter, ce n'est point être indifférent à les avoir ou à ne les avoir pas ; « mais c'est après s'être dépouillé » du goût humain et superbe que nous en avions, » s'en revêtir derechef, non plus, parce qu'elles » nous sont agréables, utiles, honorables et pro- » pres à contenter l'amour que nous avons pour » nous-mêmes ; mais parce qu'elles sont agréables » à Dieu, utiles à son honneur, et destinées à » sa gloire ».

Que si nos nouveaux mystiques répondent que c'est ainsi qu'ils l'entendent, et qu'ils ne se dégoûtent des vertus qu'au sens de saint François de Sales : qu'ils s'en expliquent donc comme lui, qu'ils cessent d'en parler avec cette dédaigneuse indifférence que ce saint homme n'eut jamais : qu'ils les désirent avec lui ; qu'ils les demandent, comme il fait presque à toutes les pages de ses écrits; et qu'ils se défassent de cette détestable

(1) *Am. de Dieu, liv.* IX, *ch.* 16.

maxime, que ni ce saint ni les autres saints ne connoissent pas ; que dans un certain état de perfection il ne faut rien demander pour soi et que cet acte est intéressé.

XV. Quel est le dessein du saint évêque dans la comparaison de la statue, et que l'état qu'il veut expliquer ne regarde précisément que le temps de l'oraison.

Il est aisé de résoudre par ces principes les objections que l'on tire des comparaisons du saint évêque (1). Sa statue, qui surprend le plus ceux qui ne savent pas de quoi il s'agit, est la plus aisée à expliquer, parce qu'elle regarde non pas un état perpétuel, mais seulement le temps de l'oraison, et encore de cette oraison particulière qu'on appelle de simplicité ou de repos, qui étoit celle de sa sainte fille la vénérable mère de Chantal. Comme cette oraison est passive, c'est-à-dire qu'elle appartient à ces bienheureux états, où l'ame est poussée et agie, pour ainsi parler, par l'esprit de Dieu, plutôt qu'agissante, ainsi qu'il a été dit, il ne faut pas s'étonner que dans les momens où elle est actuellement sous la main de Dieu, on la compare à une statue qui est mise dans un beau jardin seulement pour y satisfaire les yeux de celui qui l'a posée dans sa niche, sans presque y exercer aucune action.

Quand nous traiterons en particulier de l'oraison de la mère de Chantal, ce sera le temps de dévoiler tout-à-fait le mystère de cette statue vivante et intelligente. En attendant nous dirons qu'elle n'est pas tellement statue, qu'*ou par l'entendement ou par la volonté elle ne fasse des actes envers Dieu* (2) ; et ainsi qu'elle est en état qu'on lui donne ces conseils : « Soyez seulement

(1) *Liv.* VI, *c.* 11. *Liv.* II, *ép.* 51, 53. — (2) *Liv.* II, *ép.* 53.

» bien fidèle à demeurer auprès de Dieu en cette » douce et tranquille attention de cœur, et en ce » doux endormissement entre les bras de sa pro- » vidence, et en ce doux acquiescement à sa sainte » volonté : gardez-vous des fortes applications de » l'entendement, puisqu'elles vous nuisent non- » seulement au reste, mais à l'oraison même : et » travaillez autour de votre cher objet par les affec- » tions tout simplement et le plus doucement que » vous pourrez ». On voit qu'il parle des ames dans le temps de l'oraison, et que même en ce temps-là cet excellent maître sait bien faire faire à sa statue les actes d'*affections douces* qui sont laissés en sa liberté. En quoi il veut qu'elle soit statue, c'est-à-dire non agissante, c'est à l'égard de *ces fortes applications qui nuisent à l'oraison même.* Il faut réduire les comparaisons dans leurs justes bornes, et c'est tout détruire que de les pousser à toute rigueur. Ainsi la statue du saint n'est point telle par la cessation de tous les actes, mais par la seule cessation des actes plus turbulens. Au reste quoiqu'*elle travaille autour de son cher objet*, c'est *si doucement* qu'à peine s'en aperçoit-on. Nous verrons ailleurs ce qui est compris dans ce doux travail; les demandes et les désirs tranquilles et doux n'en sont pas exclus, et quand ils le seroient passagèrement dans le temps de l'oraison, on doit les faire en d'autres temps, comme disoit le Père Baltasar, et comme saint François de Sales nous le dira en son temps : mais durant certains momens, et dans l'oraison de cet état, ils ne sont pas nécessaires.

XVI. Comment l'ame en un autre sens, et par rapport aux consolations, ressemble à une statue.

Il ne faut pourtant pas s'imaginer que la grâce de l'oraison soit tellement renfermée dans le temps de l'oraison même, qu'elle n'influe pas dans toute la suite. Car la grâce n'est donnée dans l'oraison qu'afin que toute la vie s'en ressente. Ainsi cette sage statue aura toujours dans l'oraison et hors de l'oraison cette perpétuelle disposition de ne vouloir ni s'avancer aux consolations, ni s'éloigner des sécheresses, qu'autant qu'il plaira à Dieu de la mouvoir; parce que ces vicissitudes de jouissance et de privation en cette vie ne sont pas en notre puissance : si bien qu'il faut attendre les momens de Dieu, et, comme dit le saint directeur (1), *recevoir également l'un et l'autre* en demeurant à cet égard dans l'indifférence qu'il a prescrite. En ce sens, on est devant Dieu comme une statue immobile, qui n'avance, pour ainsi parler, ni ne recule, et demeure dans une attente paisible. Il a pratiqué ce qu'il enseignoit, et c'est l'intention du passage où il nous disoit *que si Dieu venoit à lui* en le visitant par les consolations, *il iroit à Dieu* en les recevant avec reconnoissance (2); mais *que s'il ne venoit pas*, s'il retiroit sa douce présence, et laissoit l'ame dans la privation et la sécheresse, ou même, ce qui lui est bien plus douloureux, dans la désolation et dans l'abandonnement à la croix avec Jésus-Christ, *il se tiendroit là* sans s'avancer davantage, et attendant tranquillement les momens divins.

XVII. Comment doit être en-

Il faut ici prévenir l'objection de ceux qui se souvenant des gémissemens de saint Bernard et

(1) *Entr.* IV, *p.* 821. — (2) *Ibid.* XXI, *p.* 904.

tendue l'indifférence du saint à l'égard des consolations ou des privations.

des autres saints dans le temps des privations, trouvent trop grande et trop sèche l'indifférence et l'égalité que recommande notre saint évêque. Mais nous avons déjà dit (1) que l'indifférence de ce saint n'empêche pas une pente d'un certain côté. Il permet même, dans ces sécheresses, de gémir et de soupirer, de dire au Sauveur qui semble nous délaisser, mais doucement (2) : « Venez dans notre ame : j'approuve, dit-il, que » vous remontriez à votre doux Sauveur, mais » amoureusement et sans empressement, votre » affliction : et comme vous dites qu'au moins il se » laisse trouver à votre esprit, car il se plaît que » nous lui racontions le mal qu'il nous fait, et » que nous nous plaignions de lui, pourvu que » ce soit amoureusement et humblement et à lui-» même, comme font les petits enfans quand » leur chère mère les a fouettés ». Qui pèsera ces paroles, et qui les comparera avec celles de saint Bernard, verra que l'indifférence du saint évêque ne s'éloigne pas de l'esprit des autres saints, puisqu'à leur exemple il admet les plaintes pleines de tendresse qu'on pousse dans les privations : et tout ce qu'il demande aux ames peinées, c'est qu'au moment qu'il faudra boire le calice, et pour ainsi dire, donner le coup du consentement, elles conservent l'égalité qui est nécessaire pour dire : *Non ma volonté, mais la vôtre.*

XVIII. La comparaison du musicien :

Voilà déjà d'admirables tempéramens tirés des paroles du saint à la comparaison de la statue. Celle du musicien, qui ne jouit pas de la douceur

(1) Ci-dessus, *c.* 2. — (2) *Liv.* v, *ép.* 1.

de ses chants, parce qu'il est *devenu sourd*, ni du plaisir de contenter son prince pour qui il touche *son luth*, parce que ce prince *s'en va et le laisse jouer tout seul par obéissance* (1), est propre à représenter une ame soumise qui chante le cantique de l'amour divin, non pour se plaire à elle-même, mais pour plaire à Dieu, et souvent même sans savoir si elle lui plaît, ni pour cela interrompre sa sainte musique. La comparaison est juste jusque-là. Quand nos faux mystiques en infèrent qu'il faut porter l'abandon jusqu'à être indifférent à plaire ou ne pas plaire à Dieu, et que, contre la nature des comparaisons, ils poussent celle-ci à toute outrance; ils tombent dans une erreur manifeste, qui est celle de regarder la charité comme une simple bienveillance de l'ame envers Dieu, sans prétendre à un amour réciproque. Mais ce sentiment est réprouvé par toute la théologie et par saint François de Sales lui-même, lorsqu'il enseigne que l'amour qu'on a pour Dieu dans la charité *est une vraie amitié* (2); c'est-à-dire, un amour réciproque, Dieu ayant aimé éternellement quiconque l'a aimé, l'aime, ou l'aimera temporellement. « Cette amitié est dé-
» clarée et reconnue mutuellement, attendu que
» Dieu ne peut ignorer l'amour que nous avons
» pour lui, puisque lui-même nous le donne; ni
» nous aussi celui qu'il a pour nous, puisqu'il l'a
» tant publié, etc. » Ainsi l'on peut et l'on doit porter la perfection du détachement jusqu'à ne pas sentir que nous plaisons à Dieu, ni même

Que la charité est une amitié réciproque.

(1) *Liv.* IX, *c.* 9 *et* 11. — (2) *Am. de Dieu, l.* II, *c.* 22.

que Dieu nous plaît, s'il nous veut ôter cette connoissance : mais ne songer pas à lui plaire au fond, et ne le pas désirer de tout son cœur, c'est renoncer à cette amitié réciproque, sans quoi il n'y a point de charité. C'est néanmoins où nous veulent conduire les faux mystiques, puisque si nous désirions de plaire à Dieu, c'est-à-dire qu'il nous aimât, nous ne pourrions ne pas désirer les effets de son amour, c'est-à-dire, les récompenses par lesquelles il en déclare la grandeur et en assure la jouissance pour toute l'éternité ; ni ce qui nous attire son amour, c'est-à-dire toutes les vertus : ce que les nouveaux mystiques ne permettent pas aux parfaits, puisqu'ils ne veulent même pas qu'ils en demandent aucune.

XIX. Autre comparaison du saint évêque, qui prouve l'indifférence pour les moyens, mais non jamais pour la fin.

Venons aux autres comparaisons. La reine Marguerite, femme de saint Louis, qui nous est donnée pour exemple *de la volonté entièrement morte à elle-même*, ne se soucie ni de savoir où va le roi, ni comment, *mais seulement d'aller avec lui* (1). On entend facilement cette indifférence : cette princesse n'est pas indifférente à suivre le roi, qui est sa fin, ni aux moyens nécessaires pour y parvenir, comme seroit de s'habiller et se tenir prête au moment qu'il voudra partir ; mais aux moyens particuliers qui dépendent du roi son époux, et qu'aussi elle abandonne à son choix. Il en est de même envers Jésus-Christ ; faire l'ame indifférente à le posséder, comme l'enseignent les nouveaux mystiques, ou aux moyens nécessaires pour s'unir à lui, tels que sont les

(1) *Am. de Dieu, l.* IX, *ch.* 13.

vertus, c'est un excès outrageant pour cet époux céleste ; la faire indifférente pour les moyens qui peuvent être tournés en bien et en mal, tels que sont tous les divers événemens de la vie ; c'est tout ce que prétend saint François de Sales, et personne ne l'en dédit.

XX. Comparaison de l'enfant Jésus. Manière simple dont le saint évêque veut être entendu. Passages remarquables.

C'est encore en termes exprès par rapport à ces mêmes événemens particuliers, par lesquels la volonté du bon plaisir de Dieu nous est déclarée, que le saint évêque introduit le divin enfant Jésus sur le sein et entre les bras de sa sainte mère, où il n'a pas même, dit-il (1), « la volonté » de se laisser porter par elle, mais seulement que » comme elle marche pour lui, elle veuille aussi » pour lui » sans qu'il veuille rien. La comparaison, appliquée aux événemens particuliers, où l'on peut absolument désirer de ne rien vouloir, mais laisser Dieu en un certain sens vouloir pour nous, est excellente ; mais si l'on veut dire qu'on ne veuille rien du tout, pas même d'être uni à Dieu dans le temps et dans l'éternité par la grâce et par la gloire, la même comparaison seroit outrée, et autant injurieuse à l'enfant Jésus que préjudiciable à la liberté humaine. Sans doute de tous les enfans celui qui *a le plus voulu se laisser porter*, c'est l'enfant Jésus, qui avoit choisi cet état ; et si l'on ne rapporte aux événemens d'être porté ou à Bethléem, ou au temple, ou à Nazareth, ou en Egypte, l'abandon extérieur de ce divin enfant à la volonté de sa sainte mère, les expressions du saint évêque sont insoutenables. Mais aussi faut-il

(1) *Am. de Dieu, liv.* IX, *c.* 14.

pratiquer dans cette occasion ce qu'il dit lui-même, qu'on ne doit pas tant *subtiliser, mais marcher rondement* (1), et prendre ce qu'il écrit comme il l'entend, *grosso modo* (2); ce sont ses termes. Les écrivains qui, comme ce saint, sont pleins d'affections et de sentimens, ne veulent pas être toujours pris au pied de la lettre. Il se faut saisir du gros de leur intention; et jamais homme ne voulut moins pousser ses comparaisons ni ses expressions à toute rigueur que celui-ci. Ecoutons comme il parle de David dans une lettre, où la matière de la résignation et de l'indifférence est traitée : « Notre Seigneur, dit-il (3), lui donna le choix » de la verge dont il devoit être affligé, et Dieu » soit béni; mais il me semble que je n'eusse pas » choisi : j'eusse laissé faire tout à sa divine ma- » jesté ». Veut-il dire qu'il pense mieux que David ? Non, sans doute. Il dit bonnement (car il se faut servir de ce mot) ce qu'il sentoit dans le moment, sans peut-être trop examiner le fond des dispositions de David, qu'il devoit croire sans difficulté du moins aussi bonnes que les siennes. Ne cherchons donc pas dans ses écrits cette exactitude scrupuleuse et souvent froide du discours; prenons le fond, et nous attachant avec lui aux grands principes, « rendons-nous, comme il l'a » dit (4), pliables et maniables au bon plaisir de » Dieu, comme si nous étions de cire, en disant » à Dieu : Non, Seigneur, je ne veux aucun évé- » nement; car je les vous laisse vouloir pour moi

(1) *Liv.* IV, *ép.* 54. — (2) *Liv.* V, *ép.* 26. — (3) *Ibid. ép.* I. — (4) *Am. de Dieu, liv.* IX, *c.* 14.

» tout à votre gré : et au lieu de vous bénir des » événemens, je vous bénirai de quoi vous les » aurez voulus ». Ainsi tout aboutit aux événemens qui se développent de jour en jour dans tout le cours de la vie.

XXI. La fille du médecin : quelle est son indifférence, et pourquoi le saint évêque remarque qu'elle ne fait point de remercîment.

Mais que dirons-nous de « la fille du médecin » ou chirurgien, qui, dans une fièvre violente, » ne sachant ce qui pourroit servir à sa guérison, » ne désire rien, ne demande rien à son père qui » sauroit vouloir pour elle tout ce qui sera pro- » fitable pour sa santé. Quand ce bon père eut » tout fait et l'eut saignée sans que seulement elle » y regardât, elle ne le remercia point; mais elle » dit et répéta doucement : Mon père m'aime » bien, et moi je suis toute sienne (1) ». La voilà donc à la fin, nous dira-t-on, cette ame qui ne désire ni ne remercie, et toujours parfaitement indifférente. Je l'avoue; mais il faut savoir en quoi. La fille de ce chirurgien veut guérir, et ce qui cause son indifférence pour les remèdes particuliers, « c'est qu'elle sait que son père voudra » pour elle ce qui sera le plus profitable pour sa » santé ». Elle n'est donc point indifférente pour la fin, qui est la santé. Ainsi le chrétien ne le doit point être pour le salut, qui est sa parfaite guérison. L'indifférence du côté de cette fille tombe sur les moyens; et du côté de l'ame chrétienne, elle tombe sur « les événemens et accidens, puis- » que nous ne savons jamais ce que nous devons » vouloir (2) ». Il n'en est pas ainsi de la fin, et

(1) *Am. de Dieu, liv.* IX, *c.* 15. — (2) *Ibid.*

jamais on ne fut en peine si on devoit vouloir son salut, et remercier son Sauveur.

Pourquoi donc cette soigneuse remarque, que la malade ne remercia point son père? Est-ce pour dire qu'elle n'avoit pas la reconnoissance dans le cœur? A Dieu ne plaise: mais le remercîment, qu'est-ce autre chose qu'un acte de reconnoissance? Ainsi le dessein du saint évêque n'est pas d'ôter le remercîment à l'ame parfaitement résignée, mais de lui en apprendre un plus simple et plus noble, où, au lieu « de bénir et remercier la » bonté de Dieu dans ses effets et dans les événe- » mens qu'elle ordonne, on la bénit elle-même et » en sa propre excellence (1) »; de quoi personne ne doute, ni que la bonté de Dieu, qui est la cause de tout, ne soit plus aimable et plus parfaite que tous ses effets.

Quoi qu'il en soit, je ne comprends pas pourquoi l'on fait fort sur cette expression, puisqu'après tout, cette fille, qui ne fait point de remercîment, dit et répète « que son père l'aime, et qu'enfin » elle est toute à lui ». Reconnoître en cette sorte la bonté d'un père, n'est-ce pas le remercier de la manière la plus efficace, puisque reconnoître et remercier, sans doute n'est autre chose que goûter la bonté d'un bienfaiteur plus encore que ses bienfaits? Ainsi, ce qu'on ôte à cette fille est tout au plus une formule de remercîment, et pour ainsi dire, un compliment sur le bord des lèvres, en lui laissant tout le sentiment dans le cœur.

(1) *Am. de Dieu, liv.* IX, *c.* 15.

Au

XXII. La pratique et les conseils de S. François de Sales sur les désirs, les remercîmens et l'indifférence.

Au reste, la seule pratique eût pu résoudre la difficulté, et il n'y auroit qu'à lire les lettres du saint pour y trouver à toutes les pages des remercîmens unis avec la plus haute résignation.

Je ne puis oublier celle-ci, où louant l'indifférence d'une religieuse dans ses affaires, il ajoute ces mots précieux (1) : « Je n'aime nullement » certaines ames qui n'affectionnent rien, et à » tous événemens demeurent immobiles ; mais » cela elles le font faute de vigueur et de cœur, » ou par mépris du bien et du mal ; mais celles qui » par une entière résignation en la volonté de Dieu » demeurent indifférentes, ô mon Dieu ! elles en » doivent remercier sa divine Majesté, car c'est » un grand don » : auquel le remercîment fait bien voir qu'elles ne sont pas indifférentes.

Après cela, n'écoutons plus la sèche et insensible indifférence de ceux qui se piquent de n'être touchés de rien. Pour ce qui regarde les remercîmens, il n'y a pas jusqu'à la statue, qui, pour peu que Dieu se fasse sentir, ne lui en témoigne sa reconnoissance, et n'en *rende grâces à sa bonté* (2). Elle n'est donc pas indifférente autant que le seroit la fille de ce médecin, si l'on en prenoit la parabole en toute rigueur.

Pour les désirs, outre ce qu'on en a déjà vu, on peut lire deux beaux chapitres dans le *Traité de l'amour de Dieu*, dont l'un a ce titre : *Que le désir précédent accroîtra grandement l'union des bienheureux avec Dieu* (3) ; et l'autre est pareille-

(1) *Amour de Dieu, liv.* IV, *ép.* 8. — (2) *Liv.* II, *ép.* 53. — (3) *Liv.* III, *c.* 10.

ment intitulé, *Comme le désir de louer Dieu nous fait aspirer au ciel* (1). Voilà pour le désir de la fin, et déjà de ce côté-là on voit qu'il n'y a point d'indifférence : et même pour ce qui regarde les événemens, dans l'endroit où l'indifférence est poussée le plus loin, le saint ne laisse pas de décider que « le cœur le plus indifférent du monde (remarquez ces mots) peut être touché de quelque » affection, tandis qu'il ne sait encore pas où est » la volonté de Dieu (2) ». De sorte qu'il n'y a point d'indifférence à toute rigueur, puisqu'après la volonté déclarée par l'évènement il n'y en a plus, et qu'avant, on peut accorder quelque affection avec la plus parfaite indifférence.

XXIII. Remarque sur la distinction entre la résignation et l'indifférence.

A l'occasion de ce passage quelqu'un pourra trouver un peu surprenante la distinction que fait le saint de l'indifférence d'avec la résignation (3), et trouver encore plus surprenant que dans le même chapitre il établisse parmi les malheurs de la vie humaine quelque chose de plus élevé que la résignation du saint homme Job, que l'Ecriture nous donne en tant d'endroits pour modèle. Qu'y a-t-il sur cela de plus magnifique que ce qu'a dit l'apôtre saint Jacques (4) ? « Prenez, mes frères, pour exemple de patience les » prophètes : nous publions bienheureux ceux qui » ont souffert ». A quoi il ajoute : « Vous avez » ouï les souffrances de Job, et vous avez vu la fin » de notre Seigneur ». Voyez comme cet apôtre, ayant parlé en général des prophètes, prend soin

(1) *Am. de Dieu, liv.* v, *ch.* 10. — (2) *Liv.* ix, *ch.* 4. — (3) *Ibid.* — (4) *Jac.* v. 10, 11.

de distinguer Job de tous les autres, et même qu'il l'unit avec Jésus-Christ, pour le mettre, ce semble, au plus haut degré au-dessous de lui. Quoi qu'il en soit, il paroît peu nécessaire de chercher des sentimens plus purs et plus parfaits que les siens; ni d'imaginer une perfection au-dessus de celle qu'on ressent dans ces paroles (1) : « Je suis sorti nu du sein de ma mère, et j'y re-» tournerai nu : le Seigneur a donné, le Sei-» gneur a ôté, il est arrivé comme il a plu au » Seigneur : le nom du Seigneur soit béni ».

Je sais qu'on dit que l'indifférence, qui éteint en quelque sorte la volonté, est au-dessus de la simple résignation, qui se contente de la captiver et de la soumettre; mais tout cela doit être pris sainement et sans pointiller, puisqu'à la fin il se trouvera qu'il y a peu ou point d'indifférence à toute rigueur, selon que le saint évêque vient de nous l'apprendre, et qu'il le déclare encore dans la suite de ce chapitre, comme le sage lecteur pourra le remarquer en le lisant. Il faut donc, avec une sainte liberté, sans toujours s'arrêter scrupuleusement aux expressions des plus saints hommes, ni même à quelques-unes de leurs conceptions, se contenter en les comparant les unes avec les autres, d'en pénétrer le fond. En tout cas la distinction entre la résignation et l'indifférence est trop mince, pour mériter qu'on s'y arrête plus long-temps; et d'ailleurs, c'est une recherche peu nécessaire à notre sujet, puisqu'après tout, il est bien certain qu'en quelque sorte

(1) *Job*, I. 21.

qu'on les prenne, on ne trouvera jamais, dans les écrits du saint évêque, que ni la résignation ni l'indifférence puissent regarder la perte du salut, non plus que celle des moyens nécessaires pour l'obtenir, ainsi qu'il a été dit.

XXIV. Autre remarque sur l'indifférence, et sur les desseins que Dieu inspire, dont néanmoins il ne veut point l'accomplissement.

C'est dans la même pensée qu'il est encore déclaré ailleurs, que « Dieu nous inspire des des- » seins fort relevés, dont il ne veut point le » succès (1) » : saint Louis, par inspiration, passe la mer : saint François veut mourir martyr, et ainsi des autres : veulent-ils, *indifféremment* ce que Dieu leur met dans le cœur? Non, « ils veulent » hardiment, courageusement, constamment, » commencer et suivre l'entreprise ». A la rigueur, il n'y a rien de plus éloigné de l'indifférence, que des desseins et des volontés *si hardiment commencées, et si constamment poursuivies* par ces saints; c'est néanmoins *pour les exercer en cette sainte indifférence* que Dieu leur inspire ces hauts désirs; parce qu'ils apprennent *à acquiescer doucement et tranquillement à l'événement.*

XXV. Doctrine conforme du Père Baltasar Alvarez : jusqu'où il poussoit la résignation. Jamais on n'y a songé pour le salut.

Pour montrer la conformité des spirituels, peut-être sera-t-il bon de toucher un mot du Père Baltasar Alvarez, dont le Père du Pont a écrit, « qu'il aimoit Dieu si purement, qu'il se privoit » même des consolations et délices qu'on a ac- » coutumé de sentir en l'oraison, se résignant à » en manquer pour contenter Dieu (2) ». Et ce saint homme, lui-même, au rapport du même

(1) *Am. de Dieu, liv.* IX, *ch.* 6. — (2) *Vie du P. Balt. Alvar. chap.* 50, *pag.* 554.

Père du Pont (1), dit que « la consolation doit » être comme le rafraîchissement que le pélerin » prend en passant dans une hôtellerie, non pour » y séjourner, mais pour passer outre, avec plus » de courage »; ce qui ne paroît pas être une indifférence à toute rigueur pour les consolations, mais une démonstration qu'on n'y est point attaché.

Cette matière de la sainte résignation, est amplement traitée dans ce chapitre de la Vie du Père Alvarez et dans le suivant (2). On y peut voir que ce saint religieux ne l'étend jamais qu'aux prospérités et adversités, aux consolations et privations; mais pour cette indifférence au salut, elle est entièrement inouie parmi les véritables serviteurs de Dieu.

XXVI. On commence à traiter en particulier de l'oraison de la vénérable mère de Chantal, et pourquoi.

Il est temps d'examiner en particulier, l'oraison de la vénérable et digne mère de Chantal, avec la conduite du saint, dont Molinos, et après lui tous les faux mystiques ont tant abusé: Dieu, qui vouloit mener cette Mère par des voies admirables et extraordinaires, lui prépara de loin, par les moyens qu'on sait, un grand directeur en la personne du saint évêque de Genève, à qui il donna toutes les lumières nécessaires pour la guider dans cette voie; en sorte que sa conduite nous peut servir de modèle pour les ames qui se trouveront dans cette oraison.

Or, pour bien entendre cette conduite, outre les lettres du saint, nous avons dans la Vie de cette mère, quelques-uns de ses écrits, avec ses

(1) *Vie du P. Balt. Alvar. ch.* 50, *p.* 555. — (2) *Ibid. c.* 50, 51.

consultations et les réponses du saint directeur, d'où résultent ces points importans (1).

Premièrement, que « cette oraison étoit d'a-
» bandonnement général, et la remise de soi-
» même entre les bras de la divine Providence.

» Secondement, l'ame ainsi remise s'oublioit
» entièrement elle-même et rejetoit toute sorte
» de discours, industrie, réplique, curiosités et
» choses semblables ».

Nous avons vu que c'est là ce qui est appelé, par les spirituels, l'oraison passive ou surnaturelle, non-seulement, quant à son objet, comme les autres oraisons, mais encore, quant à sa manière; l'ame n'agissant point par discours ni propre industrie, comme on fait ordinairement, mais par une impression divine.

De là il arrive, en troisième lieu, que l'ame tombe, comme on a vu, dans *des impuissances* de faire de certains actes qu'elle voudroit faire, et ne peut. La Mère se plaignoit souvent de ces impuissances, comme il paroît, tant par les lettres du saint évêque (2), que par les propres paroles de cette vénérable religieuse, qui ne trouve point de remède *aux confusions, ténèbres et impuissances* de son esprit (3), jusqu'à ce qu'il se soit uni à Dieu et remis entre ses bras miséricordieux : *sans actes*, dit-elle (4), *car je n'en puis faire.*

XXVII. Avertissement néces-

Je m'arrête ici un moment, pour conjurer les gens du monde de ne point traiter ces états, de

(1) *Vie de Chant. II. part. ch.* 7. — (2) *Liv.* IV, *ép.* 13. *Liv.* V, *ép.* 1. — (3) *Liv.* VII, *ep.* 23, *etc.* — (4) *Ecrit de la M. de Ch. Vie. II. part. ch.* 24.

visions et de rêveries. Doutent-ils que Dieu, qui est admirable dans toutes ses œuvres, et singulièrement admirable dans ses saints, n'ait des moyens particuliers inconnus au monde, de se communiquer à ses amis, de les tenir sous sa main, et de leur faire sentir sa douce souveraineté? Qu'ils craignent donc, en précipitant leur jugement d'encourir le juste reproche que fait l'apôtre saint Jude à ceux *qui blasphêment ce qu'ils ignorent* (1); et pour les tenir dans le respect envers les voies de Dieu, je dirai :

saire aux gens du monde, et suite de la matière commencée.

En quatrième lieu, que cette oraison fut examinée, non-seulement par saint François de Sales, un évêque d'une si grande autorité, tant par sa doctrine, que par sa sainte vie, et qui étoit en cette matière sans contestation le premier homme de son siècle, mais encore par les gens les plus éclairés de son temps; ce qui fait dire à ce saint évêque, en écrivant à la Mère (2) : « Votre orai-
» son de simple remise en Dieu, est extrêmement
» sainte et salutaire, il n'en faut jamais douter,
» elle a tant été examinée, et toujours l'on a
» trouvé que notre Seigneur vous vouloit en cette
» manière de prières : il ne faut donc plus autre
» chose que d'y continuer doucement ».

XXVIII. Que c'est pour cette oraison, et pour cette Mère que le saint avoit introduit la

Nous avons vu que c'étoit pour expliquer cette oraison, qu'il a introduit sa statue (3), à qui il donne véritablement la vie et l'intelligence, mais nul propre mouvement; parce qu'elle est sous la main de Dieu, poussée plutôt qu'agissante. Dieu, qui lui a donné ses puissances intellectuelles, les

(1) *Jud.* 10. — (2) *Vie de Chant. liv.* VII, *ép.* 22. — (3) *Liv.* II, *ép.* 53.

comparaison de la statue.

peut suspendre ou lier autant qu'il lui plaît, et même la volonté, qui est la plus libre et la plus indépendante de toutes, mais néanmoins toujours très-parfaitement sous la main de son Créateur (1), qui en fait sans réserve tout ce qu'il lui plaît, comme il fait en tout et partout ce qu'il veut dans le ciel et dans la terre.

XXIX. Deux questions à traiter; 1e. Question, sur le temps et sur la durée de cette passiveté.

Ces fondemens supposés, il reste deux choses à examiner : l'une, jusqu'à quel temps s'étend cette disposition de l'ame passive sous la main de Dieu ; et l'autre, jusqu'à quels actes elle doit être poussée.

Pour le temps, saint François de Sales restreint ces impuissances d'agir au temps de l'oraison seulement : « Vous ne faites rien, ce me dites-» vous, EN L'ORAISON (2) : votre façon d'ORAISON » est bonne (3), etc. Pourquoi voulez-vous pra-» tiquer la partie de Marthe EN L'ORAISON, puisque » Dieu vous fait entendre qu'il veut que vous exer-» ciez celle de Marie? Je vous commande donc » que simplement vous demeuriez en Dieu, ou » auprès de Dieu sans vous essayer d'y rien faire, » et sans vous enquérir de lui de chose quel-» conque, sinon à mesure qu'il vous excitera (4) ». Ainsi l'intention de l'homme de Dieu est de restreindre ce conseil au temps d'oraison. Et pour bien entendre ceci, il faut rappeler en notre mémoire (5) que les spirituels ne connoissent pas de ces ames toujours mues divinement de cette ma-

(1) *Vie de Chant. III. part. ch.* 4. — (2) *Liv.* II, *ép.* 51. — (3) *Ibid. ép.* 53. — (4) *Vie de Chant. II. part. ch.* 7. *Réponse à la* 3. *q.* — (5) *Voyez* ci-dessus, *liv.* VII, *c.* 24.

nière extraordinaire et passive dont nous parlons. C'est ce que nous avons ouï de la bouche du B. P. Jean de la Croix, le plus expérimenté des spirituels de son temps en cette matière (1). On sait que sa mère sainte Thérèse s'est expressément déclarée contre la longue durée de ces suspensions, bien loin qu'elle ait pu souffrir qu'on les reconnût perpétuelles. Conformément à leur pensée, la mère de Chantal éprouvoit aussi que Dieu retiroit son opération par intervalles (2), qui étoit le premier moyen de la remettre en sa liberté pour agir et pour faire des demandes. L'autre étoit quand Dieu l'excitoit lui-même à agir par ces douces invitations, facilités et inclinations, qu'il sait mettre, quand il lui plaît, dans les cœurs. Cette dernière façon, qui provenoit d'une excitation spéciale de Dieu, étoit sans doute la plus remarquable dans la sainte veuve, surtout pendant l'exercice de son oraison. La consultation de la Mère réduisoit aussi la suppression « des » actes de discours et de sa propre industrie, » spécialement AU TEMPS DE L'ORAISON » ; parce qu'encore que Dieu soit le maître de répandre *ces impuissances* en tel endroit de la vie qu'il lui plaira, sa conduite ordinaire est de les réduire au temps spécial de l'oraison.

XXX. Mélange par intervalles de l'activité dans l'é-

Il est vrai que son oraison étoit presque perpétuelle. C'est pourquoi cette admirable suspension d'actes revenoit souvent, mais ne duroit pas toujours : ce qui a fait écrire dans sa Vie (3), « que

(1) *Mont. du Carm. liv.* III, *ch.* 1, *p.* 154. — (2) *Ibid.* 4. *Dem. c.* 3, *etc. p.* 726. *Vie de Chant. III. part. ch.* 4. — (3) *Ibid.*

tat passif de cette Mère au sujet de son saint directeur.

» dans cet état passif elle ne laissoit pas d'agir en » certain temps, quand Dieu retiroit son opéra- » tion, ou qu'il l'excitoit à cela, mais toujours » PAR DES ACTES COURTS, SIMPLES ET AMOUREUX ». Remarquez les deux causes qui lui rendoient la liberté de son action : dont l'une est, quand Dieu *retiroit son opération*, c'est-à-dire cette opération extraordinaire qui lui lioit les puissances et la tenoit heureusement captive sous une main toute-puissante : ce qui montre que cette opération n'étoit donc pas perpétuelle.

C'est aussi pour cette raison qu'elle répondit à une supérieure, qui lui demandoit « si elle fai- » soit des actes A L'ORAISON ? Oui, ma fille, quand » Dieu le veut, et qu'il me le témoigne par le » mouvement de sa grâce : J'en fais QUELQUES-UNS » intérieurs, ou prononce quelques PAROLES EX- » TÉRIEURES, surtout dans le rejet des tentations ». A quoi elle ajoute : « Dieu ne permet pas que je » sois si téméraire que je présume N'AVOIR JAMAIS » BESOIN de faire aucun acte, croyant que ceux » qui disent n'en faire en aucun temps, ne l'enten- » dent pas ». Voilà comme elle traitoit ceux qui veulent être tout passifs ; et pour elle, non-seulement dans toute la vie, mais encore en particulier *dans l'oraison* elle mêloit la passiveté et les actes, *selon le besoin qu'elle croyoit en avoir ;* ce qui est, comme on voit, une manière très-active et de réflexion.

Cependant, elle demeuroit toujours soumise à Dieu, soit qu'il l'invitât à agir, soit qu'il la laissât à elle-même en retirant son opération : par où

il lui faisoit sentir qu'elle n'étoit pas perpétuellement dans cette suspension des actes et des puissances; puisque souvent Dieu la remettoit dans sa liberté. Aussi son saint directeur lui écrivoit (1) : « Ne vous divertissez jamais de cette voie : sou-
» venez-vous, que la demeure de Dieu est faite
» en paix : suivez la conduite de ces mouvemens
» divins : soyez active et passive ou patiente, se-
» lon ce que Dieu voudra et vous y portera; mais
» de vous-même ne vous sortez point de votre
» place »; c'est-à-dire, ne sortez point de votre état, ne changez point la nature de votre oraison; ne vous forcez point à faire des actes marqués, plus qu'il ne vous sera donné de le pouvoir faire. Vous voyez que comme souvent Dieu la tenoit sans action au sens qu'on va expliquer, aussi quelquefois il la laissoit agir. Nous allons dire quelle sorte d'actes elle faisoit alors. Ici il faut seulement observer ces trois mots du saint directeur *active, passive ou patiente*, que la suite fera mieux entendre. L'intention du saint directeur est de montrer, par ces trois paroles, ce qu'on ne peut trop remarquer, que sa fille spirituelle, à qui il les adresse n'étoit par toujours dans la suspension des puissances, c'est-à-dire dans cet état qu'on nomme passif; parce que cette soustraction, qui lui arrivoit de l'opération divine, la laissoit en sa liberté et vraiment *active*. Toute cette vicissitude ne tendoit qu'à la rendre souple sous la main de Dieu, et à faire qu'elle ne cessât de s'accommoder à l'état où il la mettoit; ce qui produisoit les ver-

(1) *Vie de Chant. III. part. c. 4.*

tus, les soumissions et les résignations admirables qui parurent dans toute sa vie.

XXXI. On entre dans la 2.e questionproposée au ch. 29, et ou parle des actes discursifs que la vénérable Mère ne pouvoit plus faire.

Il nous reste encore à apprendre d'elle, jusqu'où, et jusqu'à quels actes s'étendoient ses suspensions ou ses impuissances; et il faut toujours se souvenir qu'elle parle du temps de l'oraison. Les actes, qui étoient alors supprimés, sont premièrement les discursifs, ou, comme elle parle, « toutes sortes de discours, industries, répliques, » curiosités et choses semblables (1) ». C'est que Dieu la voulant mener par la pure voie de la foi, qui de sa nature n'est point discursive, lui ôtoit (comme elle l'avoue) tout le discours; même en général tous les actes de l'entendement ne paroissoient guère, parce qu'aussi toute l'ame étoit tournée « à ces actes courts, simples et amoureux », dont nous venons de parler.

XXXII. Suspension des actes sensibles et marqués.

Les actes supprimés alors étoient secondement les actes sensibles : « Elle demeuroit, dit-elle (2), » dans la simple vue de Dieu et de son néant, » toute abandonnée, contente et tranquille, sans » se remuer nullement, pour faire DES ACTES SEN- » SIBLES de l'entendement et de la volonté, non » pas même pour la pratique des vertus, ni détes- » tation des fautes ». Ce n'étoit donc point le fond des actes qui lui étoit ôté, mais leur seule sensibilité, qui aussi ne nous est pas commandée. Car, comme disoit très-souvent son saint directeur, Dieu commande d'avoir la foi, l'espérance et la charité, mais non pas de les sentir. Comment ce fond demeuroit à la sainte Mère sans le sentiment, elle

(1) *Vie de Chant. II. part. c. 7, 3. quest.* — (2) *Ibid.*

l'explique très-bien par ces paroles (1) : « J'écris » de Dieu, j'en parle comme si j'en avois beau- » coup de sentiment, et cela parce que je veux » et je crois ce bien là au-dessus de ma peine » et de mon affliction, et NE DÉSIRE autre chose » que ce trésor de foi, D'ESPÉRANCE et de charité, » et de FAIRE TOUT CE QUE JE POURRAI connoître » QUE DIEU VEUT DE MOI ». Dispositions très-actives et très-éloignées de la pure et perpétuelle passiveté des nouveaux mystiques. On y désire, on y espère, *on y veut faire tout ce qu'on peut connoître que Dieu veut de nous*. On est en état de le connoître et d'y réfléchir ; on a très-réellement tous ces actes, on les produit avec soin, quoique ce soit sans les sentir distinctement. Ces ames destituées des actes sensibles, et de la consolation qu'on en reçoit, ne laissent pas, indépendamment et au-dessus de toutes leurs peines, et de parler et d'agir selon le fond qu'elles portent, quoique souvent sans goût et sans sentiment.

En troisième lieu, toutefois cette privation de sentiment avoit ses bornes, comme il paroît par ces paroles adressées au saint directeur (2) : « Je ne » sens plus cet abandonnement et douce con- » fiance, ni n'en saurois faire aucun acte ». A quoi néanmoins elle ajoute, « qu'il lui semble » bien toutefois que ces dispositions sont plus so- » lides et plus fermes que jamais » ; comment s'en aperçoit-elle, sinon par un reste de sentiment ; mais qui demeure, dit-elle, *dans la cime pointe*

(1) *Vie de Chant. II. part. c.* 24. — (2) *Ibid. III. part. c.* 4.

de l'esprit, et un peu après, « on a le sentiment » de ces actes dans la cime pointe de l'esprit (1) ». Ce qu'elle exprime ailleurs, en disant (2) « qu'elle » ne laisse pas, parmi ses détresses, de jouir » quelquefois de certaine paix et suavité intérieure fort mince, d'avoir d'ardens désirs de » ne point offenser Dieu, et de faire tout le bien » qu'elle pourra ». D'où il s'ensuit qu'elle n'étoit pas entièrement dénuée de sentiment, mais qu'ils demeuroient dans la haute pointe de l'ame, sans se répandre ordinairement sur les sens extérieurs, qui est aussi l'expression, comme la doctrine constante et perpétuelle de son saint directeur, ainsi qu'on verra en son lieu.

Une quatrième remarque, c'est que la suppression des actes sensibles et marqués n'étoit pas universelle. Car, dit-elle (3), dans cet état où l'on ne peut faire *des actes d'union*, mais seulement *demeurer uni, elle disoit quelquefois des prières vocales* (qui de toutes les prières sont les plus actives) *pour tout le monde, pour les particuliers, pour elle-même, et* tout cela, ajoute-t-elle, *sans se divertir ni regarder* (par d'expresses réflexions et attentions) *pourquoi elle prie*, encore qu'elle sente bien qu'elle prie pour soi et pour les autres, mais sans s'éloigner d'un secret et *quasi imperceptible désir que Dieu fasse d'elle, de toutes ses créatures, et en toutes choses ce qu'il lui plaira.* Voilà donc, dans la plus haute oraison passive,

(1) *Vie de Chant. III. part. c.* 4. — (2) *Ibid. II. part. c.* 24. — (3) *Ibid. III. part. c.* 4.

des actes exprès et marqués où l'ame se porte très-activement, quoique toujours sous la conduite de son unique moteur.

XXXIII. Suspension des actes méthodiques. Deux consultations de la Mère, et deux réponses de son saint directeur.

En cinquième lieu, sous le nom d'actes sensibles, on peut encore entendre les actes méthodiques et réguliers, dont Dieu affranchit une ame qui marche dans la sainte liberté d'esprit; et c'est à quoi on peut rapporter ces deux consultations : La première, sur les bénéfices et mystères de notre Seigneur : « que les Pères enseignent, dit-» elle (1), qu'il faut méditer : cependant l'ame, » qui est en l'état ci-dessus, ne le peut en façon » quelconque en cette manière; mais, poursuit-» elle, il me semble qu'elle le fait en une façon » très-excellente, qui est un simple souvenir et » représentation très-délicate des mystères, avec » des affections très-douces et savoureuses, etc. » A quoi le saint évêque répond, que l'ame doit » s'arrêter au mystère, en la façon d'oraison que » Dieu lui a donnée : car les prédicateurs et Pères » spirituels ne l'entendent pas autrement ».

La seconde consultation regarde la confession, où il faut avoir de la contrition (2) : cependant « l'ame demeure sans lumière, sèche et sans sen-» timent, ce qui lui est une très-grande peine ». Le saint directeur répond : « La contrition est » fort bonne, sèche et aride, car c'est une action » de la partie supérieure et suprême de l'ame ».

XXXIV. Le souvenir de J. C. et la contrition

On voit par-là que cette ame sainte, dans la plus sublime et plus passive oraison, loin d'exclure de cette haute contemplation, les mystères de

(1) *Vie de Chant. II. part. c.* 7. — (2) *Ibid.* 8. *q.*

entroient dans la haute contemplation de cette Mére.

Jésus-Christ, en recevoit un doux souvenir, *une délicate représentation*, avec des *affections douces;* et que pour la contrition son saint directeur ne lui apprend autre chose que de s'en contenter, quelque sèche et quelque aride qu'elle fût. Ce qui montre que dans ces suspensions et passivetés elle ne perdoit pas le fond de ces actes, mais leur seule sensibilité, avec leur formule méthodique et régulière. Voilà comme elle étoit dans l'oraison, même par rapport aux actes; *et encore que son attrait et sa voie fût d'être,* comme elle dit, *totalement passive;* cet attrait ne la dominoit pas tellement qu'il ne la laissât très-souvent à elle-même, qui est une disposition que nous aurons lieu d'expliquer bientôt.

XXXV. La Mère se croyoit obligée aux actes. Comment elle les pratiquoit, et comment son oraison étoit continuelle.

Au reste, ce qui se passoit en cette sainte ame durant le temps de l'oraison, avoit, comme on a vu que c'est l'ordinaire, une influence dans toute la vie. L'on écrit que *son oraison étoit continuelle* (1), par la disposition toujours vive du simple regard de Dieu en toutes choses. Il ne faut point s'étonner de cette continuité, après qu'on a ouï son saint directeur si clairement expliquer, que ce qu'on appelle *bénir toujours* Dieu (2), n'est pas le bénir toujours actuellement, mais seulement, comme il parle, *le bénir souvent et à toutes occasions.* Mais comme par ces divines impuissances, qui la tenoient si souvent sous la main de Dieu, sa vivacité naturelle que Dieu vouloit dompter par ce moyen, se ralentissoit tous les

(1) *Vie de Chant. III. part. c.* 4. — (2) *Am. de Dieu, liv.* IX, *ch.* 8.

jours:

jours : « sa grande cessation d'opérations intérieures lui fit trouver cette invention : elle décrivit de sa main, et signa de son sang une » grande oraison qu'elle avoit faite de prières, » louanges et actions de grâces pour les bénéfices » généraux et particuliers, pour les parens, amis, » et autres devoirs, pour les vivans, les morts, et » enfin pour toutes les choses A QUOI ELLE PENSOIT ÊTRE OBLIGÉE, et que sa dévotion lui suggéra, portant ce papier nuit et jour à son col, » avec la protestation de foi du Messel, qu'elle » avoit aussi signée de son sang, après avoir fait » cette convention amoureuse avec notre Seigneur, que toutefois et quantes qu'elle les serreroit sur son cœur, ce seroit à dessein de faire » tous les actes de foi, de remercîment et de » prière contenus en cet écrit (1) ». Nos faux mystiques prennent cette pieuse pratique pour scrupule et pour foiblesse; mais elle sera contre eux un témoignage éternel que cette ame, que Dieu tenoit si puissamment sous sa main, fut toujours infiniment éloignée de l'erreur de croire qu'elle fût exempte des actes ; puisqu'encore qu'elle en fît, pour ainsi parler, de si actuels et de si actifs, elle ne fut point contente qu'elle n'eût encore trouvé ce nouveau moyen de les pratiquer.

Dans ce même esprit elle écrivoit, elle dictoit très-souvent des actes de soumission envers son saint directeur et envers Jésus-Christ même,

(1) *Vie de Chant. III. part. c. 4.*

qu'elle signoit de son sang, aussi bien que des oraisons à la sainte Vierge qu'elle récitoit (1) : pour les rendre plus agréables, elle obtenoit de ses supérieurs la permission de les dire : ce qui montre de plus en plus qu'elle étoit très-affectionnée à faire des actes choisis, délibérés, excités, en témoignage de sa foi, et pour nourrir son amour.

XXXVI. L'oraison de la vénérable mère Marie Rossette, une des filles spirituelles du saint.

On a encore de ces actes écrits de sa main, entre autres on a celui où elle avoit compris tous les devoirs d'une chrétienne; rien n'y est omis, et tout cela étoit de l'esprit du saint évêque. J'ai lu avec attention (car il ne faut pas mépriser la doctrine de l'esprit, c'est-à-dire ce qu'il inspire aux ames qui sont à lui) j'ai lu, dis-je, un acte semblable, fait de l'ordre du même saint par la vénérable mère Marie Rossette, une de ses filles, qui fut un prodige de grâce et de sainteté : elle y entre dans tous les actes les plus spécifiques que l'Ecriture prescrit aux fidèles. Après les avoir produits et réitérés avec une force incroyable, elle tâchoit de se tenir toujours le plus actuellement qu'elle pouvoit dans la même disposition. Comme il s'élevoit dans son cœur mille bons désirs particuliers; sans se donner la consolation de s'y arrêter, elle les mettoit, dit-elle, dans son grand *acte d'abandon,* où tout avoit été si bien spécifié. Ainsi en un sens elle n'exerçoit qu'un seul acte, et en même temps elle exerçoit cent actes divers. C'est ce que disoit Cassien de cette oraison de feu dont on a parlé, « où se ramassoient en un tous les senti-

(1) *Vie de Chant. II. part. c.* 11. *III. part. c.* 7.

» mens : *conglobatis sensibus* ». Les actes de foi, d'espérance et de charité, et tous ceux qui en dépendent s'y trouvoient tous avec leur distinction naturelle, puisque saint Paul nous apprend que ces trois choses demeurent dans tout le cours de cette vie; mais de tous ces actes réels et physiques, si l'on me permettoit ce mot de l'Ecole, il se composoit comme un seul acte moral où tout se réunissoit. C'est ce qui arrivoit à cette sainte religieuse en qui toutes les affections dont une ame chrétienne est capable se rassembloient, se pénétroient, pour ainsi parler, l'une l'autre; et rapportées à la même fin, faisoient un parfait concert. Mais néanmoins, pour assurer son état, le saint évêque, non content de cet amas d'actes, pour les développer plus activement et plus actuellement, faisoit dire à la sainte fille deux ou trois fois par jour un *Pater* et un *Credo*, outre l'office où elle assistoit; et il est marqué dans sa vie que lorsqu'étant à l'infirmerie, elle ne pouvoit aller à l'Eglise, elle disoit avec l'infirmière, ou un *Salve, Regina*, ou quelque autre semblable prière. Ainsi, comme les autres chrétiens, elle s'excitoit à prier et à faire les autres actes de piété que l'Evangile commande. Je rapporte exprès ses dispositions, parce que les nouveaux mystiques la produisent comme un exemple d'une perpétuelle passiveté; mais vainement, comme on voit. Il est vrai que son état particulier étoit d'une sécheresse, et en même temps d'une fidélité incroyable; parce que dénuée ordinairement de toute consolation et de tout soutien sensible, elle persistoit

dans sa sèche simplicité, et en même temps demeuroit fidèle jusqu'au bout à dire son *Pater* et son *Credo ;* par où elle unissoit parfaitement ce qui étoit de son attrait particulier avec l'attrait commun de tous les fidèles. Par son attrait particulier elle étoit portée et inclinée, mais encore comme de loin, à une continuité et unité d'actes qui n'est pas de cette vie : mais durant ce temps de pélerinage il falloit comme rabattre cet attrait extraordinaire par l'attrait commun des chrétiens, qui porte aux actes particuliers, expliqués et développés dans le *Pater* et dans le *Credo ;* c'est pourquoi on se croyoit obligé d'y astreindre cette sainte fille, pour la préserver de l'illusion où tombent nos faux mystiques en supprimant les actes communs de la piété; à quoi si on l'eût vue se porter, et se rendre moins obéissante à faire les actes qu'on lui prescrivoit selon la règle de l'Evangile, son oraison qui fut admirée auroit été suspecte et mauvaise. Il est de l'état de cette vie de faire ces actes, quoique l'acte de la vie future, c'est-à-dire, l'acte continu et perpétuel où l'on est poussé intérieurement, comme on l'est à l'éternelle félicité, commence à se faire sentir d'une manière encore imparfaite, mais néanmoins admirable. Dieu soit loué à jamais pour les merveilleuses opérations qu'il exerce dans les ames.

XXXVII. Que l'indifférence du salut ne fut jamais dans la mère de Chantal.

Les faux mystiques outrent tout; et ils voudroient faire accroire à la mère de Chantal qu'elle étoit indifférente pour le salut, sous prétexte qu'interrogée « si elle espéroit les biens et les joies » de la vie éternelle; elle répartit dans un pro-

» fond sentiment de sa bassesse : Je sais qu'aux » mérites du Sauveur elles se doivent espérer ; » mais mon espérance ne se tourne point de ce » côté-là : je ne veux désirer ni espérer chose » quelconque, sinon que Dieu accomplisse sa » sainte volonté en moi, et qu'à jamais il soit » glorifié (1) ». Sur cela on lui fera dire que Dieu étant glorifié dans la damnation comme dans le salut des hommes, elle est indifférente pour l'un et pour l'autre : mais ce sentiment seroit un prodige; car comme il s'agit d'espérance, l'espérance seroit pour l'enfer de même qu'elle est pour le paradis, ce qui n'est rien moins qu'un blasphême. La pieuse Mère entend donc que Dieu sera glorifié en elle, ainsi qu'il l'est dans ses saints, et que c'est l'unique sujet de son espérance. Elle dit même très-expressément : « Quand je vois le Sau- » veur en croix, ce n'est jamais sans espérer qu'il » nous fera vivre d'amour en sa gloire (2). Que » si elle étoit, comme elle écrit (3), sans aucun » désir de récompense et de jouissance, et ne » parloit quasi jamais des douceurs de Dieu, mais » de ses opérations » ; la suite fait voir qu'elle l'entendoit de certaines *consolations* et suavités de cette vie, qu'on sait bien qu'il ne faut pas désirer avec cette inquiétude tant blâmée par son saint directeur, ainsi qu'il a été souvent remarqué. Au reste, « elle conseilloit de ne jamais regarder » le ciel sans l'espérer (4) » ; et loin de considérer l'espérance comme une vertu intéressée, c'est, di-

(1) *Vie de Chant. III. part. ch.* 2. — (2) *Ibid. ch.* 2. — (3) *Ibid. ch.* 3. — (4) *Ibid. ch.* 2.

soit-elle, *un aiguillon de l'amour :* en quoi elle ne faisoit que suivre les conseils de son admirable directeur, qui lui écrivoit (1) : « Oui, ma très-bonne » fille, il le faut espérer fort assurément, que » nous vivrons éternellement : et notre Seigneur » que feroit-il de sa vie éternelle s'il n'en donnoit » point aux pauvres petites et chétives ames » ? Ainsi ces petites ames ; c'est-à-dire, les ames simples vivent d'espérance ; et tout est plein de semblables sentimens.

XXXVIII. Que dans les états précédens de la vénérable Mère, il n'y a point de perpétuelle passiveté.

Concluons de tout ce discours que cette sainte ame étoit agissante aussi bien que patissante dans tout le cours de sa vie, et même dans son oraison. Je dis même qu'elle étoit agissante par des actions excitées exprès ; car pour celles que Dieu excite d'une façon particulière, elles se trouvent dans l'état le plus passif. Si donc le saint évêque de Genève ordonne à sa sainte fille d'être agissante, lorsque Dieu lui en laisse la liberté, il entend qu'elle a souvent cette liberté, pour en exercer l'action la plus expresse ; et c'est ce qu'elle marque elle-même très-clairement par ces paroles, que je prie le pieux lecteur de lire attentivement, parce que toute sa disposition y est renfermée. « Lorsque les distractions NOUS PRESSENT, il faut » faire l'oraison de patience, et dire humblement » et amoureusement, s'il se peut : Mon Dieu, le » seul appui de mon ame, ma quiétude et mon » unique repos, quand je cesserois de vivre, je » ne cesserois de vous aimer : EXCITANT AINSI » SON COEUR sans attendre que Dieu nous mette

(1) *Liv.* II, *ép.* 6.

» le miel à la bouche pour parler à sa bonté (1) ». Il se faut donc exciter soi-même, sans attendre que Dieu nous excite d'une façon particulière : et c'étoit le conseil comme la pratique de cette sainte ame, quoiqu'elle fût si puissamment attirée aux états passifs.

XXXIX. Suite de la même doctrine, et explication de l'oraison que le saint appelle de patience.

On entend maintenant à fond ces paroles du saint directeur à sa digne fille : « Soyez active et » passive, ou patiente selon que Dieu le vou- » dra (2) » : c'est comme s'il disoit : Quelque passive que vous soyez sous la main de Dieu, vous êtes souvent active, puisque souvent il cesse de vous exciter de cette façon particulière, et alors vous devez agir et vous exciter vous-même. Tant qu'il vous tient sous sa main n'en sortez pas, et demeurez dans la suspension où il lui plaît de vous mettre. Voilà donc déjà la disposition active et passive bien entendue ; mais il y a outre cela la disposition qu'il appelle *patiente*, où l'ame pleine de dégoût, de détresse, de désolation, semble ne pouvoir plus même espérer en Dieu, loin de pouvoir faire aucun acte sensible d'amour. L'ame alors est plus que passive, et entre dans l'oraison que le saint évêque appelle de patience, où les actes sont offusqués et enveloppés ; mais non pour cela éteints et supprimés.

Et pour entendre à fond un tel état, il est bon de se souvenir d'une excellente doctrine du Père Jean de la Croix. Il dit donc que l'ame est jetée dans ces suspensions et *empêchemens* ou impuis-

(1) *Vie de Chant. III. part. ch.* 4. — (2) *Ibid. ch.* 3, 4. Ci-dessus, *ch.* 30.

sances divines, « ou par voie de purgation et » de peine, ou par une contemplation très-par- » faite (1) » ; c'est-à-dire, qu'elle y est jetée, ou par abondance de grâces, comme dans les ravissemens et dans les extases ; ou par manière d'épreuve et de soustraction, lorsque Dieu retire ses consolations et ses soutiens. C'est ce que sa mère sainte Thérèse exprimoit en disant, « Que » comme la joie suspend les puissances, la peine » aussi fait le même effet (2) ». Ce dernier état étoit celui de la mère de Chantal, que l'impuissance de faire des actes aussi exprès qu'elle vouloit, jetoit dans des confusions et dans des ténèbres dont elle ne cesse de se plaindre ; mais son saint directeur la rassuroit, en lui disant que ces soustractions mystérieuses, loin de supprimer les actes de piété, ne faisoient que les « concen- » trer dans le cœur, ou les porter, comme il » parle, à la cime pointe de l'esprit », ainsi qu'il a déjà été remarqué, et qu'on tâchera de l'expliquer à fond dans le traité des épreuves.

XL. Suite de la même doctrine, et dernière réflexion sur la statue du saint évêque.

Selon ces principes, quand le saint fait dire à sa statue qu'elle ne voudroit pas se remuer *pour aller à lui si lui-même ne le commandoit* (3), il faut entendre ces paroles de certains particuliers mouvemens qui ne sont pas essentiels à la piété : car pour les actes de foi, d'espérance, de charité, de demande ou de désir et d'action de grâces, ils sont déjà assez commandés, et à cet égard on n'a besoin pour se remuer non plus qu'un soldat pour

(1) *Mont. du Carm. liv.* II, *ch.* 10, *p.* 257. — (2) *Vie de sainte Thérèse, ch.* 20, *p.* 112. — (3) *Liv.* II, *ép.* 53.

marcher et pour combattre, que de l'ordre donné à tous en général. Ainsi l'on voit jusqu'à quel point on doit être, « tant intérieurement qu'ex-
» térieurement, sans attention, sans élection, sans
» désir quelconque ». Le directeur et la dirigée se sont également expliqués sur ce sujet, en répétant trente fois qu'il s'agit du temps de l'oraison, où même la passiveté est mêlée de toute l'activité, de toute l'action et de tout le choix qu'on a vu. Il faut aussi se ressouvenir que ces états imaginaires de nos faux mystiques, où les ames sont toujours mues divinement par ces impressions extraordinaires dont nous parlons, ne sont connues ni du Père Jean de la Croix, ni de sa mère sainte Thérèse. J'ajoute que ni les Angèles, ni les Catherines, celle de Sienne et celles de Gênes, les Avila, les Alcantara, ni les autres ames de la plus pure et de la plus haute contemplation, n'ont jamais cru être toujours passives, mais par intervalles : et souvent rendues à elles-mêmes, elles ont agi de la manière ordinaire. La même chose paroît dans la mère de Chantal, une des personnes de nos jours les plus exercées dans cette voie, et qu'aussi les nouveaux mystiques ne cessent de nous objecter : ainsi leur perpétuelle passiveté n'est plus qu'une idée, à laquelle saint François de Sales et son humble fille, qu'ils appeloient à leur secours, n'ont aucune part.

LIVRE IX.

Où est rapportée la suite de la doctrine de saint François de Sales, et de quelques autres saints.

I. Des suppositions impossibles, par lesquelles le saint évêque exprime l'excès de l'amour.

Pour favoriser cette doctrine inouie de l'indifférence du salut, on allègue ce passage de saint François de Sales (1) : « Que le bon plaisir de Dieu » est le souverain objet de l'ame indifférente, en » sorte qu'elle aimeroit mieux l'enfer avec la vo- » lonté de Dieu, que le paradis sans la volonté » de Dieu : oui même il préfèreroit l'enfer au » paradis, s'il savoit qu'en celui-là il y eût un » peu plus du bon plaisir divin qu'en celui-ci ; » en sorte que, si par imagination de chose im- » possible, il savoit que sa damnation fût un peu » plus agréable à Dieu que sa salvation, il quit- » teroit sa salvation et courroit à sa damnation ». Il répète la même chose presqu'en mêmes termes dans un de ses Entretiens (2), et il dit encore ailleurs (3) « qu'une ame vraiment parfaite et » toute pure n'aime pas même ce paradis, sinon » parce que l'époux y est aimé, mais si souverai- » nement aimé en son paradis, que s'il n'avoit » point de paradis, il n'en seroit ni moins aima- » ble, ni moins aimé par cette courageuse amante, » qui ne sait pas aimer le paradis de son époux, » mais son époux de paradis ». Ces tendres ex-

(1) *Am. de Dieu, liv.* IX, *ch.* 4. — (2) *Entret.* II, *pag.* 804. — (3) *Am. de Dieu, liv.* X, *ch.* 5.

pressions, comme on les voit dans tous ses écrits, lui sont communes avec plusieurs saints dès l'origine du christianisme, et nous en verrons l'usage; à présent ce qu'en infèrent les nouveaux mystiques, c'est que le juste parfait est représenté entre le paradis et l'enfer, comme indifférent par lui-même à l'un et à l'autre : mais c'est précisément tout le contraire qu'il faudroit conclure. On seroit, dit-on, indifférent si le bon plaisir de Dieu ne déterminoit; mais c'est aussi pour cela qu'à cause qu'il détermine on ne l'est plus, et on ne peut l'être. Ainsi cette indifférence est impossible dans l'homme, puisque la seule chose qui la pourroit faire, c'est-à-dire, la séparation du bon plaisir de Dieu d'avec le paradis, ne peut pas être. De cette sorte, parce qu'il est vrai qu'on *n'aime*, comme on vient de voir, *le paradis, sinon parce que l'époux y est aimé* (1), il faut conclure non point que le paradis soit indifférent; ce qui, avant nos mystiques, n'est jamais sorti d'une bouche chrétienne; mais au contraire, que le paradis n'est ni ne peut être indifférent, parce que ni il n'est, ni il ne peut être que le saint époux n'y soit point aimé. C'est là aussi l'excellente et légitime conséquence que tiroit notre saint évêque de ce beau principe, puisqu'en disant que la bienheureuse éternité « ne lui seroit rien, si ce n'étoit cet » amour invariable et toujours actuel de ce grand » Dieu qui y règne toujours (2) », il dit en même temps, « qu'il n'a su penser à autre chose » qu'à cette bienheureuse éternité; de sorte que loin

(1) *Am. de Dieu, liv.* x, *ch.* 5. — (2) *Liv.* vii, *ép.* 30.

d'inférer qu'elle lui est indifférente, il assure directement au contraire qu'il n'a pu être occupé que de cet objet.

On dira que nos mystiques ne l'entendent pas autrement, qu'ils savent bien comme nous que la séparation de Dieu d'avec son paradis est impossible, et enfin qu'il leur faut laisser leurs amoureuses extravagances. Je le veux, s'ils n'en font point un mauvais usage; mais ils bâtissent, sur cette chimère d'indifférence, de très-réelles pratiques, puisqu'ils trouvent intéressé et au-dessous d'eux, ou en tout cas incompatible avec la perfection, de désirer ni de demander à Dieu pour eux-mêmes la gloire éternelle, quoiqu'elle ne soit autre chose que l'avénement de son règne : et par-là ils séparent l'idée d'aimable et de désirable d'avec celle de la patrie céleste; ce qui emporte toutes les froideurs que nous avons remarquées dans ces ames sèches et superbes.

II. Absurdité de ceux qui tournent en indifférence ces suppositions impossibles.

Je ne puis donc condamner les pieuses expressions du saint évêque, qui est tout plein de ces suppositions impossibles ; mais il faut, avec ce saint homme, éviter l'inconvénient d'y attacher, comme les mystiques, la cessation des désirs et l'indifférence. « Les ames pures, dit-il (1), aime» roient autant la laideur que la beauté, si elle » plaisoit autant à leur amant ». Donc la beauté de l'ame est indifférente, et il ne faut point la désirer : c'est un pitoyable et insupportable raisonnement. Si c'étoit assez de faire des suppositions impossibles pour conclure ces indifférences,

(1) *Entr.* XII, *p.* 860.

toute la doctrine de la foi seroit renversée. « Si » par impossible un ange du ciel vous annonçoit » un autre Evangile, il le faudroit, dit saint » Paul (1), frapper d'anathême », comme le démon : donc il est indifférent d'écouter ou le démon ou un ange du ciel : de même si le paradis étoit sans amour, et que l'amour passât à l'enfer, l'enfer seroit préférable au paradis; c'est-à-dire, en d'autres termes, si le paradis devenoit l'enfer, et que l'enfer devînt le paradis; si la vérité devenoit le mensonge, et que le mensonge devînt la vérité ; ce seroit le mensonge et l'enfer qu'il faudroit aimer ; donc tout cela est indifférent, et il ne faut demander ni l'un ni l'autre, c'est l'absurdité des absurdités. On aime les choses comme elles sont, ou du moins comme elles peuvent être ; mais l'impossible, qui, par manière de parler, a deux degrés de néant, puisque ni il n'est ni il ne peut être, et qui est par-là, si on veut, au-dessous du néant même, ne peut pas être un objet, ni contre-peser le désir qui va droit à la chose comme elle est.

III. Exemples anciens et modernes de ces fictions et suppositions impossibles.

Plusieurs savans hommes, qui voient ces suppositions impossibles si fréquentes parmi les saints du dernier âge, sont portés à les mépriser ou à les blâmer comme de pieuses extravagances, en tout cas comme de foibles dévotions où les modernes ont dégénéré de la gravité des premiers siècles. Mais la vérité ne me permet pas de consentir à leur discours. Dès l'origine du christianisme, nous trouvons saint Clément d'Alexandrie qui s'explique de cette sorte (2) : « J'ose dire, ce

(1) *Galat.* I. 8. — (2) *Lib.* IV *Strom. p.* 529.

» sont ses paroles, que le parfait spirituel ne re-
» cherche pas cet état de perfection, parce qu'il
» veut être sauvé ; et qu'interrogé, par une ma-
» nière de supposition impossible, lequel des deux
» il choisiroit, ou la perfection (qu'il appelle
» *gnose*, τὴν γνωσιν) ou le salut éternel, si ces deux
» choses se pouvoient séparer, au lieu qu'elles
» sont inséparables; sans hésiter il prendroit la
» perfection (τὴν γνωσιν) comme une chose qui sur-
» passant la foi par la charité, est désirable par
» elle-même : d'où il conclut, que la première
» bonne œuvre de l'homme parfait est de faire
» toujours le bien par une habitude constante,
» en agissant non pas pour la gloire ou la répu-
» tation, ni pour aucune récompense qui lui
» vienne ou des hommes ou de Dieu ».

J'aurois beaucoup de réflexions à faire sur ce discours de saint Clément d'Alexandrie ; mais je me contente ici d'exposer le fait des suppositions ou fictions impossibles, en réservant le surplus au traité suivant, pour ne point traîner celui-ci en trop de longueur.

Je diffère, par la même raison, ce qu'il y auroit à dire sur ce passage de saint Paul (1) : *Je désirois d'être anathême pour mes frères :* et je m'en tiens à ce fait illustre, qui est que saint Chrysostôme établit, par ce passage, qu'il faudroit aimer Dieu non-seulement quand nous ne recevrions de lui autre bien que de l'aimer; mais encore quand au lieu des biens qu'il nous a promis, il nous en-

(1) *Rom.* IX. 3.

verroit, s'il se pouvoit, εἰ δυνατὸν, l'enfer et ses flammes éternelles, en conservant l'amour.

J'omets toutes les raisons par lesquelles ce Père prouve que ç'a été l'esprit de saint Paul de s'offrir pour être anathême et séparé éternellement de la présence de Jésus-Christ, s'il étoit possible, et que par-là il pût obtenir le salut des Juifs, et mettre fin aux blasphêmes que leur réprobation faisoit vomir contre Dieu; et il me suffit à présent de dire qu'il a employé un long et puissant discours à établir cette explication dans les homélies XV et XVI sur l'Epître aux Romains, et encore dans le premier livre de la Componction, chap. VII et VIII.

C'est encore un autre fait constant, que toute l'école de saint Chrysostôme est entrée dans ce sentiment, comme il paroît par saint Isidore de Péluse, liv. II, épît. 58; par Théodoret, tom. III et IV sur l'Epître aux Romains, vers. 38 du chap. VIII, et 3 du chapitre IX, où il ne fait qu'abréger, mais doctement et judicieusement à son ordinaire l'explication de saint Chrysostôme. On trouve en substance la même interprétation dans Théophylacte et dans Photius, tant dans sa lettre 210 que dans la compilation d'OEcuménius sur les mêmes endroits de saint Paul.

Saint Thomas, sur les mêmes passages, rapporte et approuve l'exposition de saint Chrysostôme; mais Estius et Fromont, deux excellens interprètes de saint Paul l'embrassent positivement, persuadés non-seulement par l'autorité, mais encore

par les raisons de saint Chrysostôme, et par les doctes réponses de ce Père à toutes les objections.

On entendra mieux cette belle interprétation de saint Chrysostôme et de ses disciples, si l'on compare ces paroles de saint Paul : *Je voudrois être anathême*, avec celles du même apôtre : *Si nous ou un ange du ciel vous annonçoit autre chose, qu'il soit anathême* (1); où d'un côté l'amour de la vérité le porte, s'il étoit possible qu'un ange du ciel errât, à le frapper d'anathême; et de l'autre, par la ferveur de la charité, il s'offre lui-même d'être anathême s'il étoit possible, et qu'il pût par cet effort de son amour arracher, pour ainsi parler, à la divine miséricorde le salut des Juifs. S'il faut venir aux Scholastiques, Scot et toute son école détermine « que la » charité tend à son objet considéré en lui-même, » quand même par impossible on sépareroit de » cet objet l'utilité ou l'intérêt qui nous en re- » vient (2) »; c'est-à-dire dans son langage, la félicité éternelle. Ces suppositions par impossible sont célèbres dans toute l'Ecole; on n'a pas besoin de rapporter les mystiques, où elles sont fréquentes; et après cela il ne faut pas s'étonner de les trouver si souvent dans le saint évêque de Genève.

Il en est venu à la pratique; et il paroît, en plusieurs endroits de ses lettres, qu'il a porté dans sa jeunesse un assez long temps *une impression*

(1) *Gal.* 1. 8. — (2) *In* 3. *dist.* 27. *q. unic. n.* 2, *p.* 645, *etc.*

de

de réprobation, qui a donné lieu à ces désirs d'aimer Dieu pour sa bonté propre, quand par impossible il ne resteroit à celui qui l'aime aucune espérance de le posséder. Ce mystère, qui ne paroît que confusément dans ses Lettres, nous est développé dans sa vie (1), où dans les frayeurs de l'enfer dont il étoit saisi, une noire mélancolie, et des convulsions qui lui faisoient perdre le sommeil et le manger, le poussèrent si près de la mort qu'on ne voyoit point de remède à son mal; et on voit qu'il fallut enfin « dans les dernières » presses d'un si rude tourment en venir à cette » terrible résolution; que puisqu'en l'autre vie il » devoit être privé pour jamais de voir et d'ai- » mer un Dieu si digne d'être aimé, il vouloit au » moins, pendant qu'il vivoit sur la terre, faire » tout son possible pour l'aimer de toutes les for- » ces de son ame, et dans toute l'étendue de ses » affections ». On voit qu'il portoit dans son cœur comme *une réponse de mort* assurée (2); et, ce qui étoit impossible, qu'après avoir aimé toute sa vie, il supposoit qu'il n'aimeroit plus dans l'éternité. Mais encore que la supposition en fût impossible, elle donna lieu à un acte où le saint trouva sa délivrance; puisque, comme dit l'auteur de sa Vie, « le démon vaincu par un acte d'amour si » désintéressé lui céda la victoire et lui quitta la » place ».

Il ne faut pas dire pour cela qu'il eût perdu

(1) *Vie de Sales, par Maupas, I. part. ch.* 5; *p.* 25, 26. — (2) *II. Cor.* I. 9.

l'espérance ou le désir, puisqu'on a vu que partout ailleurs il enseigne que ces sentimens demeurent inébranlables, durant ces états, dans la haute partie de l'ame; mais enfin, par cette tendre et pieuse supposition, il exerce un parfait amour.

Sa sainte fille l'a imitée lorsque si souvent elle dit à notre Seigneur « que s'il lui plaisoit de lui » marquer sa place et sa demeure dans l'enfer, » pourvu que ce fût à sa gloire éternelle, elle » en seroit contente, et que toujours elle seroit » à son Dieu (1) ».

La même chose arrivoit à la bienheureuse Angèle de Foligny, dont le saint évêque a tant admiré la sainteté, et tant décrit les combats. Lorsqu'une ame si pure se croyoit tellement plongée dans la malice, qu'elle ne voyoit dans ses actions que corruption et hypocrisie : elle s'écrioit, comme elle l'écrit elle-même (2), avec grand plaisir : « Seigneur, quoique je sois damnée je ne » laisserai pas de faire pénitence, et de me dé» pouiller de tout pour l'amour de vous, et de » vous servir ». Son amour la trompoit, et à force d'aimer celui qu'elle trouvoit si aimable, elle croyoit qu'elle l'aimeroit jusque dans l'enfer. C'est pourquoi en une autre occasion en appelant la mort à son secours, elle disoit à Dieu (3) : « Seigneur, si vous me devez jeter dans » l'enfer, ne différez pas davantage, hâtez-vous;

(1) *Vie de Chant. II. part. ch.* 14. — (2) *Edit. Par.* 1538. *Vit. Ang. cap.* 15, *p.* 36. — (3) *Ibid.* 19, *p.* 47.

» et puisqu'une fois vous m'avez abandonnée, » achevez et plongez-moi dans cet abîme ». On ressent dans ces paroles un transport d'amour dont on est ravi, encore qu'il soit fondé sur une de ces fictions dont nous parlons.

Dans un semblable transport, sainte Catherine de Gênes disoit à son amour (1) : « Peut-il » être, ô doux amour, que vous ne deviez jamais » être aimé sans consolation ni espérance de bien » au ciel, ou en terre »? A la vérité on lui répondit que telle union avec Dieu ne pouvoit être sans grande joie : mais pour elle, on voit qu'elle eût souhaité l'impossible pour mieux exprimer son amour.

C'est encore ce qui lui faisoit dire (2) : « L'amour pur non-seulement ne peut endurer, mais » ne peut pas même comprendre quelle chose » c'est que peine ou tourment, tant de l'enfer » qui est déjà fait, que de tous ceux que Dieu » pourroit faire; et encore qu'il fût possible de » sentir toutes les peines des démons et de toutes » les ames damnées, je ne pourrois pourtant jamais dire que ce fussent peines, tant le pur » amour y feroit trouver de bonheur, parce qu'il » ôte tout moyen et puissance de voir ou sentir » autre chose que lui-même ».

Sainte Thérèse n'est pas moins fervente, lorsqu'elle dit (3) « qu'il n'y a rien que les ames possédées d'amour ne fissent, et point de moyens

(1) *Vie de sainte Catherine de Gênes, ch.* 28. — (2) *Ibid. ch.* 23. 157. — (3) *Chât. de l'ame,* 6.e *dem. ch.* 9, *sur la fin.*

» qu'elles n'employassent pour se consumer en-
» tièrement, si elles le pouvoient, dans le feu
» dont il les brûle ; et elles souffriroient avec joie
» d'être pour jamais anéanties, si la destruction
» de leur être pouvoit contribuer à la gloire de
» leur immortel époux, parce que lui seul remplit
» tous leurs désirs, et fait toute leur félicité ».
Ces ames se regarderoient, s'il étoit possible, comme une lampe ardente et brûlante en pure perte devant Dieu, et en hommage à sa souveraine grandeur.

Cette sainte que l'Eglise met presque au rang des docteurs en célébrant la sublimité de sa céleste doctrine, « dont les ames sont nourries, dit
» encore ailleurs (1), que dans l'oraison d'union,
» le mieux que puisse faire une ame est de s'a-
» bandonner entièrement à Dieu : s'il veut l'en-
» lever au ciel, qu'elle y aille ; s'il veut la mener
» en enfer, qu'elle s'y résolve sans s'en mettre
» en peine, puisqu'elle ne fait que le suivre, et
» qu'il fait tout son bonheur ». Fortes manières de parler, où l'on mêle le possible avec l'impossible, pour montrer qu'on ne donne point de bornes à sa soumission.

A l'exemple de ces grandes ames, la mère Marie de l'Incarnation, ursuline, qu'on appelle la Thérèse de nos jours et du Nouveau Monde, dans une vive impression de l'inexorable justice de Dieu, se condamnoit à une *éternité de peines*, et s'y offroit elle-même, afin que *la justice de Dieu*

(1) *Vie, ch.* 17, *p.* 92.

fût satisfaite, *pourvu seulement*, disoit-elle, *que je ne sois point privée de l'amour de Dieu, et de Dieu même* (1).

Un vénérable et savant religieux, fils de cette sainte veuve, plus encore selon l'esprit que selon la chair, et qui en a écrit la vie, approuvée par nos plus célèbres docteurs, y fait voir (2) que ces transports de l'amour divin sont excités dans les ames parfaitement unies à Dieu, afin de montrer la dignité infinie et incompréhensible de ce premier être, pour qui il vaudroit mieux endurer mille supplices, et même les éternels, que de l'offenser par la moindre faute. Mais, sans chercher des raisons pour autoriser ces actes, on voit assez qu'on ne les peut regarder comme produits par la dévotion des derniers siècles, ni les accuser de foiblesse, puisqu'on en voit la pratique et la théorie dès les premiers âges de l'Eglise, et que les Pères les plus célèbres de ces temps-là les ont admirés comme pratiqués par saint Paul.

IV. Preuve par exemples, que ceux qui ont fait ces actes de résignation par supposition impossible, ne sont pas pour cela moins éloignés de la suppression

Après avoir établi le fait constant, qu'on ne peut rejeter ces résignations et soumissions, fondées sur des suppositions impossibles, sans en même temps condamner ce qu'il y a de plus grand et de plus saint dans l'Eglise, il reste à faire deux choses; l'une de montrer dans quelles circonstances on peut faire ces actes, et s'il y en a où l'on les puisse conseiller, et c'est ce que nous ferons bientôt; et l'autre si l'on peut soupçonner ceux qui les ont produits, de cette damnable in-

(1) *Vie, liv.* III, *ch.* 5, *p.* 429. *Ibid. add. au ch.* 3, *n.* 5. *Add. au ch.* 4, 422. *Ch.* 6, 432. *Ibid.* 423. — (2) *Ibid.* 422.

des demandes, ni de l'indifférence des nouveaux mystiques.

différence où nous mènent les nouveaux mystiques; mais nous avons déjà vu que le saint évêque de Genève en a été infiniment éloigné, et il ne nous sera pas difficile de montrer la même chose de tous les autres saints.

Pour commencer par saint Paul, posons d'abord ce principe, qu'on n'est point indifférent pour les choses qu'on demande et qu'on désire sans cesse; c'est pourquoi nos nouveaux docteurs, qui nous vantent leur indifférence, nous disent en même temps, comme on a vu, qu'ils ne demandent ni ne désirent rien. Mais peut-on dire que saint Paul est dans ce dernier état, lui qui ne cesse de faire des demandes, et de pousser de saints désirs vers la céleste patrie, *gémissant d'en être éloigné* (1) dans la demeure pesante de ce corps mortel, et ne cessant *de s'étendre* (2), par un continuel effort, vers le terme de la carrière, et vers la céleste récompense qui nous y est proposée? Où placera-t-on, dans une telle ame, la sèche indifférence des nouveaux spirituels?

Mais il a dit qu'il eût voulu, s'il lui eût été permis, être séparé d'avec Jésus-Christ pour la gloire de Dieu et le salut de ses frères (3). Ce n'est pas là une indifférence, mais au contraire un sacrifice qu'on voudroit pouvoir faire à Dieu de ce qu'on désire le plus: et pour montrer que ce terme, *je voudrois*, n'empêche pas le plus ardent de tous les désirs, et la plus déterminée de toutes les volontés pour le salut, Photius fait

(1) *II. Cor.* v. 6. — (2) *Philip.* III. 13, 14. — (3) *Rom.* IX. 3.

cette belle remarque (1), que celui qui dit : *Je voudrois* ou *j'eusse désiré*, comme saint Paul (ἠυχόμην) ne produit pas dans cet acte une volonté absolue, une volonté formée; car, comme nous l'avons déjà dit, on ne veut point par une telle volonté ce qu'on sait être impossible; ce n'est pas même une volonté conditionnelle, puisque la condition étant jugée impossible, c'est-à-dire un pur néant et quelque chose de moins, elle n'est pas de nature à pouvoir affecter un acte; mais une volonté imparfaite, ou comme parle l'Ecole, une *velléité*, qui n'empêche pas la volonté absolue et parfaite du contraire de ce qu'on ne veut qu'en cette sorte. Or une telle volonté ne peut point faire une indifférence, ni jamais contre-balancer la volonté fixe qu'on a du bien : car on ne peut imaginer une indifférence entre ce que Dieu veut, et ce que ni il ne veut ni il ne peut vouloir. Or est-il qu'il est certain qu'il ne veut ni ne peut vouloir l'impossible. Je ne pousse pas plus loin ce raisonnement, parce qu'on l'a mis autant qu'on a pu dans son jour au chapitre précédent.

Dans celui-ci, où nous réduisons notre preuve aux faits constans, nous dirons que saint Clément d'Alexandrie ne vouloit pas que son gnostique fût indifférent au salut, sous prétexte qu'il lui eût préféré la perfection, si par impossible elle en eût été séparable; puisque nous avons déjà vu qu'il reconnoît, dans les plus parfaits, des demandes continuelles, et par conséquent de puissans désirs de la bienheureuse éternité, et des choses qui

(1) *Phot. ep.* 216.

y conduisent. Nous verrons aussi, au traité suivant, tant de preuves de cette vérité, qu'il ne restera aucun lieu à l'indifférence que nous combattons.

V. Suite des exemples : prières et ardens désirs de sainte Catherine de Gênes et de sainte Thérèse.

Sainte Catherine de Gênes étoit-elle de ces superbes indifférentes, qui ne veulent rien demander pour elles-mêmes, elle qui disoit « qu'en » reconnoissant le besoin qu'on a de Dieu contre » ce poison caché de l'amour-propre, il lui venoit » une volonté de crier si fort qu'elle fût ouïe » partout, et ne voudroit dire autre chose, sinon, » Aidez-moi, aidez-moi; et le dire, continuoit-» elle, autant de fois que l'haleine me dureroit » et que j'aurois vie au corps (1) ». Voici encore une autre demande de cette amante incomparable : « Mon Seigneur, je vous prie que vous me » donniez une gouttelette de cette eau que vous » donnâtes à la Samaritaine, parce que je ne » puis plus supporter un si grand feu qui me » brûle toute au dedans et au dehors (2) » : on entend bien que c'étoit le feu de l'amour divin qui la consumoit.

Elle raconte elle-même ailleurs ses autres prières ; elle ne craint point d'autre enfer que celui de perdre ce qu'elle aime; elle mettoit la pureté de son amour à dire sans cesse : *Amour, je ne veux que vous* (3); c'étoit Dieu qu'elle appeloit de ce nom, *Amour; connoissant bien*, disoit-elle (4), *que cet amour pur et net*, et tout ensemble *béa-*

(1) *Vie, ch.* 25, *p.* 173. — (2) *Ibid. ch.* 48, *p.* 350. — (3) *Ibid. ch.* 16, *p.* 112, *etc.* 146, *etc. Ch.* 50, 371. *Ch.* 25, 175. — (4) *Ch.* 38, 252. *Ch.* 21, 148.

tifique, qu'elle désiroit, n'étoit autre chose que Dieu. Et dans son troisième dialogue elle s'écrie (1) : « O viande d'amour ! de laquelle sont » repus les anges, les saints, et les hommes : ô » viande béatifique ! vraie viande pour satisfaire » à notre faim, tu éteins tous nos autres appé- » tits. Celui qui goûte cette viande s'estime bien- » heureux dès cette vie, où Dieu n'en montre » qu'une petite goutte ; car s'il en montroit da- » vantage l'homme mourroit d'un amour si sub- » til et si pénétrant, tout l'esprit s'en embraseroit » et consumeroit tout le corps ». Voilà comme elle étoit indifférente pour ce rassasiement éternel, elle à qui une gouttelette de ce torrent de délices causoit de si violens transports.

Souvent toutefois elle vous dira *qu'elle ne veut rien*, qu'elle n'a *rien à désirer*, parce que dans certains momens de plénitude de Dieu, elle ne sentoit point son indigence, quoiqu'elle portât dans le cœur un insatiable désir de le posséder davantage, comme la viande béatifique, ainsi qu'on le vient d'entendre (2), « dont elle étoit tou- » jours désireuse, toujours affamée, comme étant » le terme de ce pur et béatifique instinct dans » lequel Dieu nous a créés » ; ce qui aussi lui faisoit dire (3) : « O Seigneur, toute autre peine que » celle de voir mon péché : montrez-moi tous les » démons et tous les enfers plutôt que de me » montrer une offense, quelque petite qu'elle soit,

(1) *Dial.* III. *ch.* 2, *p.* 620. — (2) *Dial. l.* III. *Purgat.* 688. — (3) *Vie, ch.* 20, 147.

» qui empêche la jouissance du divin époux ».

Jamais pourtant elle n'a écrit qu'elle eût dans la confession, où elle alloit très-souvent (1), cette peine en voyant son péché : mais plutôt elle avoit la peine de ne point trouver ses péchés, parce que le péché qu'on veut confesser n'a plus, pour ainsi parler, cette force désunissante, à cause du grand mystère de réconciliation et de paix qui est dans le ministère de la pénitence. En conformité de cette disposition, on voit dans la sainte ce qu'on ne voit point dans les mystiques de nos jours, un continuel recours à son confesseur pour être éclaircie des moindres doutes (2), sans quoi elle entroit dans d'inexplicables tourmens, ce qui lui inspiroit cette demande (3) : « Délaissée que » je suis de toutes parts, ô Seigneur, donnez-» moi du moins quelqu'un qui m'entende et me » réconforte » : ainsi elle demandoit tout le soutien nécessaire, sans croire pour cela être intéressée, ni affoiblir pour peu que ce fût la pureté de son amour.

Ecoutons encore un moment les ardens désirs de sainte Thérèse : elle se compare elle-même (4) « à une colombe gémissante, dont la peine, » malgré les faveurs qu'elle reçoit tous les jours » depuis plusieurs années, augmente sans cesse, » parce que plus elle connoît la grandeur de Dieu, » et voit combien il mérite d'être aimé, plus son » amour pour lui s'enflamme, et plus elle sent

(1) *Vie, ch.* 20, *p.* 203, *etc.* — (2) *Ch.* 44, *p.* 313. — (3) *Dial. liv.* II, *ch.* 10, *p.* 370. — 4) *Chât. dem.* 6, *ch.* 11, *p.* 802.

» croître sa peine de se voir encore séparée de » lui ; ce qui lui cause enfin, après plusieurs an- » nées, cette excessive douleur », que l'on verra dans la suite.

Voilà l'état où se trouve l'ame dans la sixième demeure, c'est-à-dire, presque au sommet de la perfection. « Elle s'objecte elle-même (1) que » cette ame étant si soumise à la volonté de Dieu » devroit donc s'y conformer ; à quoi elle ré- » pond, qu'elle l'auroit pu auparavant, mais non » pas alors, parce qu'elle n'est plus maîtresse de » sa raison, ni capable de penser qu'à ce qui cause » sa peine, dont elle rend cette raison : qu'étant » absente de celui qu'elle aime, et dans lequel » seul consiste tout son bonheur, comment pour- » roit-elle désirer de vivre » ? Elle ne soupçonne seulement pas qu'il y ait rien de foible ni d'intéressé dans ce désir. Mais dans la septième demeure, qui est le comble de la perfection, cette disposition ne change pas, et au contraire « Dieu » y a pitié de ce qu'a souffert et souffre une » ame par son ardent désir de le posséder (2) ».

Cependant elle représente cet état, comme un état de si grand *repos, que l'ame y perd tout son mouvement* (3) ; en sorte que d'un côté il semble qu'elle est sans désir, et de l'autre, *il ne faut pas s'étonner que ses désirs soient si ardens*. D'où vient cette mystérieuse contrariété, si ce n'est qu'étant, par la singulière présence de Dieu, entre la privation et la jouissance, tantôt elle reste comme

(1) *Chât. dem.* 6, *ch.* 11, *p.* 802. — (2) 7.e *dem ch.* 1, *p.* 807. — 3) *Ibid. ch.* 2, *p.* 814.

tranquille; tantôt, livrée au désir de posséder Dieu, ce qu'elle souffre est inexplicable. Ce qu'il y a de certain, est que, conformément à l'état de cette vie, qui est de pélerinage et d'absence, « ces ames rentrent dans un désir de le posséder » pleinement (1); mais elles reviennent, ajoute-» t-elle, aussitôt à elles, renoncent à ce désir; et » se contentant d'être assurées qu'elles sont tou-» jours en sa compagnie, elles lui offrent cette » disposition de vouloir bien souffrir la prolon-» gation de leur vie, comme la plus grande mar-» que et la plus pénible qu'elles lui puissent don-» ner de la résolution de préférer ses intérêts aux » leurs propres »; ce qui visiblement marque dans le fond non point une indifférence pure, mais dans un ardent désir une parfaite soumission pour le délai.

On voit si cette ame, qui dit qu'elle a renoncé à ses désirs, est sans désirs en cet état. C'est que le désir banni de la région sensible se conserve dans le fond, et ce sont là les mystérieuses contrariétés de l'amour divin, qui, combattu par soi-même, ne sait presque plus ce qu'il veut. Ne dites donc point à cette ame qu'elle ne désire point. Tout chrétien est, comme Daniel, *homme de désirs* (2), quoiqu'il ne sente pas toujours ce qu'il désire, ni souvent même s'il désire; « rien ne » l'empêche du moins d'épancher son cœur en ac-» tions de grâces (3) ». Mais sainte Thérèse ne s'en tient pas là, et voici ses derniers sentimens (4).

(1) *Chât.* 7.e *dem. ch.* 3, *p.* 817. — (2) *Dan.* IX. 23. — (3) *Chât.* *p.* 818. — (4) *Ibid. p.* 820.

« Quel sentiment croyez-vous, mes sœurs, que » doit être celui de ces ames lorsqu'elles pensent » qu'elles peuvent être privées d'un si grand bon- » heur (par le péché)? Il est tel qu'il les fait veil- » ler continuellement sur elles-mêmes, et tâcher » à tirer de la force de leur foiblesse, pour ne » perdre par leur faute aucune occasion de plaire » à Dieu ». Voilà une ame bien avant dans les réflexions et dans les manières actives que nos nouveaux contemplatifs vouloient éteindre. Enfin dans ce sommet de perfection elle finit par cette prière (1) : « Plaise à sa divine majesté, mes chères » sœurs et mes chères filles, que nous nous trou- » vions toutes ensemble dans cette demeure éter- » nelle, où l'on ne cesse jamais de louer Dieu. » Ainsi soit-il ». De cette sorte les demandes toujours vives et persévérantes paroissent incessamment dans cette grande ame, qu'on voudroit mettre au rang des indifférentes.

VI. Si le passage de sainte Thérèse, rapporté ci-dessus, mène à l'indifférence du salut.

Il ne faut laisser aux nouveaux mystiques aucun lieu où ils puissent placer leur indifférence. A Dieu ne plaise que ce soit par indifférence que sainte Thérèse ait dit qu'on « laisse à Dieu la » disposition de tout ce qu'on est, sans s'enqué- » rir seulement de quelle manière il lui plaira » d'en disposer, et qu'on s'abandonne à lui sans » réserve, pour être ou enlevée au ciel, ou » menée dans les enfers, sans s'en mettre en » peine (2) » : tout cela ne signifie autre chose, sinon ce que dit David : « Quand je marcherois au » milieu des ombres de la mort, je ne craindrois

(1) *Chât.* 7.e *dem. ch.* 4, *p.* 827. — (2) *Vie, ch.* 17, *p.* 90.

» aucun mal, parce que vous êtes avec moi (1) » ; c'est-à-dire, qu'on n'a point à se mettre en peine de ce qu'on devient avec un amant qui peut tout : et loin que par un tel acte l'on supprime le désir immense de le posséder, c'est au contraire ce qu'on désire le plus ardemment, et ce qu'on espère d'autant plus que pour l'obtenir on se fie avec un entier abandon à une bonté toute-puissante. C'est ce que la sainte exprime en ces mots (2) : « Tout ce que je pouvois faire étoit de m'aban-
» donner entièrement à ce suprême roi des ames,
» pour disposer absolument de sa servante, se-
» lon sa sainte volonté, comme SACHANT mieux
» que moi CE QUI M'ÉTOIT LE PLUS UTILE ». Bien loin donc de renoncer, par son abandon, à cette utilité spirituelle, à ce noble intérêt de posséder Dieu, elle sent qu'elle l'assure en s'abandonnant.

Sa confiance s'augmente par les grâces qu'elle reçoit, auxquelles craignant toujours d'être infidèle : « Ne permettez pas, dit-elle (3), mon Sau-
» veur, qu'un si grand malheur m'arrive, après
» la grâce que vous m'avez faite de me vouloir
» honorer de votre présence ». Et voilà les sentimens de sainte Thérèse, après l'abandon où elle paroît si indifférente aux nouveaux mystiques.

Il est vrai qu'elle demeure d'accord qu'elle ne peut pas toujours faire ses prières « dans cette su-
» blime union où elle est incapable d'agir (4) » ; mais il nous suffit d'avoir appris d'elle, que toujours « au commencement ou à la fin de son oraison »,

(1) *Ps.* XXIV. 4. — (2) *Vie, ch.* 27, *p.* 157. — (3) *Ibid. ch.* 22, *p.* 132. — (4) *Ibid. ch.* 18, *p.* 95.

elle faisoit ces réflexions et ces demandes sur les grâces qu'elle recevoit, et qu'alors elle étoit parfaitement active.

Toute la réponse des nouveaux mystiques à ces exemples et à ces paroles de sainte Thérèse, c'est qu'ayant vécu long-temps après ce qu'on vient de voir de son état, elle n'étoit pas encore arrivée à la perfection : parole téméraire s'il en fut jamais, puisqu'on la veut trouver imparfaite dans les états qui ont suffi à l'Eglise pour demander à Dieu *qu'il daigne nourrir les fidèles de la céleste doctrine*, et des exemples de la foi de cette sainte.

Personne n'a remarqué qu'elle ait depuis changé de conduite, et c'est assez qu'on la voie après l'oraison de quiétude, après l'oraison d'union, si opposée aux nouveaux mystiques, et se fondre volontairement en actions de grâces, en désirs, en saintes demandes, jusqu'à la fin de sa vie. Tous les saints et toutes les saintes en usent de même; on trouve à toutes les pages des demandes qu'ils font, comme tous les autres fidèles, sans qu'il y paroisse d'autre inspiration que celle qui est attachée au commandement divin, et à la grâce commune du christianisme, et on ne trouve en aucun endroit cette indifférence à être sauvé ou damné, dont nos faux mystiques font gloire ; on trouve encore moins cette cessation de demandes, qui seule leur peut mériter d'être livrés à toutes les abominations dont on les accuse.

VII. Quelques exagérations sur cette ma-

Quoique ces suppositions impossibles n'aient ni la nouveauté ni les inconvéniens que quelques-uns y veulent trouver, il faut avouer qu'il s'y

tière, et qu'il ne faut pas en abuser.

mêle de si fortes exagérations, que si on ne les tempère, elles deviennent inintelligibles. Notre saint évêque dira, par exemple (1), « que l'obéis-
» sance qui est due à Dieu, parce qu'il est notre
» Seigneur et maître, notre père et bienfaiteur,
» appartient à la vertu de justice, et non pas à
» l'amour »; et il ajoute sur ce fondement, non-seulement « que bien qu'il n'y eût ni paradis ni
» enfer, mais encore que nous n'eussions aucune
» sorte d'obligation ni de devoir à Dieu, (ce qui
» soit dit par imagination de chose impossible,
» et qui n'est presque pas imaginable) si est-ce
» que l'amour de bienveillance nous porteroit à
» rendre à Dieu toute obéissance par élection ». Si l'on faisoit en toute rigueur l'analyse de ce discours, on le trouveroit peu exact. Il n'est pas vrai que l'obéissance qu'on rend à Dieu par justice, comme père et créateur, n'appartienne pas à l'amour; puisque de là il suivroit qu'il faudroit exclure des motifs d'aimer la création et tous les bienfaits, contre toute la théologie, qui loin d'opposer le devoir de la justice à celui de l'amour, enseigne après saint Augustin, que la première justice est celle de consacrer à Dieu ce qui est à lui, et ensemble de lui rendre ce qui lui est dû, en l'aimant de tout son cœur.

C'est peut-être encore un discours plus pieux qu'exact, « qu'on ne prise pas moins le Calvaire,
» tandis que l'époux y est crucifié, que le ciel
» où il est glorifié (2) ». Car dans le choix de l'époux, qui est notre règle, la croix, qui est le

(1) *Am. de Dieu, liv.* VIII, *ch.* 2. — (2) *Ibid. liv.* X, *ch.* 5.

moyen

moyen pour arriver à sa gloire, est moins que la gloire même; et qui estimeroit autant de voir Jésus-Christ présent sur la terre, que le voir dans la gloire de son Père, contreviendroit à cette parole de Jésus-Christ même (1) : « Si vous m'aimiez, vous souhaiteriez que je retournasse à » mon Père; parce que mon Père est plus grand » que moi ». Cela nous apprend à ne prendre pas tout à la lettre dans les écrits des saints, à prendre le gros, et à regarder à leur intention. Mais quand, sur le fondement de quelques exagérations, on vient avec nos mystiques à faire un dogme formel de l'indifférence du salut, jusqu'à ne le plus désirer ni demander, ces excès, qui tendent directement à la subversion de la piété, ne reçoivent ni explication ni excuse.

VIII. Comme le vrai et parfait abandon, loin d'exclure le désir, le présuppose.

Un autre passage, qu'on peut objecter pour l'indifférence du salut, est celui où l'homme de Dieu console une ame peinée par les terreurs de l'enfer, en la renvoyant à la volonté de Dieu, et en l'exhortant « à se dépouiller du soin du succès » de sa vie, même éternelle, ès mains de sa » douceur et de son bon plaisir (2) ». Mais c'est autre chose de se dépouiller du soin, de l'inquiétude, du trouble, autre chose de se dépouiller du désir : nous verrons bientôt, en parlant du vrai abandon, comment il faut mettre en Dieu toute l'espérance de son salut, et s'en reposer sur lui. Ce qui loin d'en diminuer le désir l'augmente plutôt, puisqu'on se repose d'autant plus sur Dieu

(1) *Joan.* XIV. 28. — (2) *Liv.* III, *ép.* 26.

du salut qu'on attend de lui, qu'on le désire davantage, comme nous l'avons déjà dit (1), et comme nous le dirons plus amplement en son lieu.

IX. Doctrine du saint évêque de Genève sur la permission du péché, contraire à celle des faux mystiques.

Le dernier passage à considérer sur cette matière, est le chapitre intitulé : *Comme nous devons unir notre volonté à celle de Dieu en la permission des péchés* (2). Le voilà au nœud et précisément à l'endroit où nos mystiques se perdent : car c'est dans une sorte d'union extraordinaire avec la justice et les permissions divines, qu'ils puisent non-seulement leur indifférence pour leur salut, et pour celui des autres ; mais, ce qui est encore pis, leur acquiescement à leur damnation, et leur insensibilité pour le péché même. Opposons-leur la doctrine de saint François de Sales : « Nous devons, dit-il (3), désirer de tout notre » cœur que le péché permis ne soit point com- » mis ». Nous ne trouvons point cette affection dans nos mystiques, qui acquiesçant aisément à la permission du péché, le regardent, ainsi qu'on a vu, comme en quelque sorte envoyé de Dieu, à qui ils attribuent leurs défauts, et l'envoi des petits renards qui ravagent tout. Après le péché commis, saint François de Sales veut qu'on s'en afflige « jusqu'à tomber en pamoison et à cœur failli » avec David, pour les pécheurs qui abandonnent » la loi de Dieu (4) ». Nos mystiques insensibles éteignent la force de cette contrition, comme on a vu, tant pour eux que pour les autres. Saint

(1) Ci-dessus, *ch.* 5. — (2) *Am. de Dieu, liv.* IX, *ch.* 8. — (3) *Ibid.* — (4) *Ibid.*

François de Sales représente la continuelle douleur de saint Paul (1), à cause de la réprobation des Juifs; nous avons ouï nos mystiques se glorifier qu'ils verroient périr tous les hommes sans en verser une larme. Enfin saint François de Sales nous apprend bien en général (2) « qu'il faut ado-
» rer, aimer et louer la justice vengeresse et pu-
» nissante de Dieu, et lui baiser avec une dilec-
» tion et révérence égale la main droite de sa
» miséricorde, et la main gauche de sa justice »; mais il ne va pas plus avant : s'il y a quelque acte plus particulier envers les décrets de la justice divine, ce saint le réserve à la vie future, *où nous entrerons dans les puissances du Seigneur*, reconnoissant qu'en ce siècle ténébreux, Dieu ne nous ordonne rien par rapport à ces décrets éternels, dont les causes nous sont inconnues, ainsi qu'il a été expliqué ailleurs (3) : mais nos mystiques se vantent de ne pouvoir avoir ni pour eux-mêmes, ni pour les autres aucune autre volonté que celle que Dieu a eue éternellement, ce qui les empêche de vouloir absolument leur propre salut, aussi bien que le salut de ceux qu'ils ne savent pas que Dieu ait prédestinés : un faux acquiescement à la volonté de Dieu opère ces sentimens inconnus jusques ici aux chrétiens, et les mène à un repos insensible que Dieu ne veut pas.

Tous ces sentimens sont outrés : c'est par cette funeste indolence qu'au lieu de haïr le péché comme nous étant nuisible, on le hait comme

(1) *Am. de Dieu, liv.* IX, *ch.* 8, *p.* 293. — (2) *Ibid.* — (3) Ci-dessus, *liv.* III, *n.* 5, 6, 15, 16; *et liv.* IV, *n.* 3, *etc.*

Dieu, à qui il ne peut pas nuire, le hait lui-même; ainsi on se familiarise avec le péché, en le regardant plutôt comme permis dans l'ordre des décrets de Dieu, que comme défendu par ses commandemens.

X. Sentimens d'un religieux de la compagnie de Jésus, qui nous apprennent quels désirs du salut peuvent provenir de l'amour-propre.

Je ne puis sortir de cette matière sans rappeler un récit du Père du Pont dans la vie du Père Baltasar Alvarez. Il raconte donc que le Frère Chimène, interrogé par son provincial, s'il désiroit d'aller au ciel, lui répondit, Père, soyons gens de bien, servons bien Dieu comme il appartient, et le laissons faire du reste sans nous en soucier; car il est infiniment bon et juste : il nous donnera ce que nous mériterons : et ajouta que demander le ciel, cela pouvoit naître de l'amour-propre. Ce passage trompera tous ceux qui ne sauront pas le considérer; mais en même temps il apprendra aux sages lecteurs combien on se trompe sur certains discours, dont on ne regarde que l'écorce. Les désirs du ciel qui peuvent venir de l'amour-propre sont ces désirs imparfaits dont il est écrit (1) : « Les désirs donnent la mort au pares-» seux; il passe toute sa vie depuis le matin jus-» qu'au soir à désirer » sans agir, et amusé par ses beaux désirs il ne songe point aux œuvres. Le saint religieux, dont il est parlé en ce lieu, étoit dans une disposition bien différente, puisque six lignes au-dessous il est dit de lui, « que » comme il voyoit finir le temps de mériter et » d'amasser le bien qui ne périt jamais, il se hâ-» toit de bien faire (2) ». Il désiroit donc ce bien,

(1) *Prov.* XXI. 25, 26. — (2) *Ibid.*

mais il le désiroit efficacement en se hâtant de le mériter; disposition bien éloignée de celle de nos mystiques, qui ne songent point au mérite non plus qu'au salut. Au reste, s'il falloit marquer tous les désirs que le saint homme Alvarez poussoit vers le ciel, nous en remplirions trop de pages, et c'est chose si naturelle aux enfans de Dieu qu'il est inutile de le remarquer.

XI. L'exemple de S. François de Sales confond l'erreur des nouveaux mystiques qui mettent la perfection dans les oraisons extraordinaires.

Nous avons vu qu'un des dogmes des plus outrés des nouveaux mystiques, c'est de rendre l'oraison extraordinaire ou passive si commune que tout le monde y soit appelé, qu'elle soit facile à tout le monde, et si nécessaire d'ailleurs qu'on « ne puisse » parvenir sans elle à la parfaite purification, ni » connoître le vrai amour, ni se remplir d'autre » chose que de l'amour de soi-même et d'une at- » tache sensuelle aux créatures, en sorte qu'on » soit incapable d'éprouver les effets ineffables de » la charité (1) ». Cependant en 1610, après tant d'années d'épiscopat, saint François de Sales, déjà regardé dès les prémices de sa prêtrise comme un très-grand saint, et comme l'apôtre de son pays, ne connoissoit pas l'oraison de quiétude (2), et il fait consulter sur ce sujet-là une sainte religieuse : pour lui, encore que Dieu l'eût favorisé *deux ou trois fois* d'une oraison extraordinaire qui paroissoit se réduire à l'affection, *il n'osa jamais se démarcher du grand chemin pour en faire une méthode :* et il avoue *qu'il lui est un peu dur d'approcher de Dieu* sans les préparations ordinaires, *ou d'en sortir tout-à-fait sans actions*

(1) *Cant. des Cant. Préf.* — (2) *Liv.* II, *ép.* 21.

de grâces, sans offrande, sans prières expresses : Ce qui montre que si avancé dans la sainteté, il n'étoit point encore sorti de la méditation méthodique sans laquelle on a osé assurer non-seulement qu'il n'y a point de parfaite pureté, mais encore qu'on est dans la vie des sens et de l'amour-propre. Mais sans faire tort aux sublimes oraisons très-louables, quand Dieu y élève, je désirerois plus que toutes les sublimités la simplicité du saint évêque; lorsqu'au milieu de tant de lumières et de tant de grâces, il se déclare, comme on a vu, pour le *train des saints devanciers et des simples.*

Je l'admire encore davantage lorsqu'il ajoute avec tant d'humilité : « Je ne pense pas tant sa-
» voir, que je ne sois très-aise, je dis extrêmement
» aise d'être aidé; de me démettre de mon senti-
» ment et suivre celui de ceux qui en doivent par
» toutes raisons savoir plus que moi; je ne dis
» pas seulement de cette bonne mère, mais je dis
» d'un autre beaucoup moindre ». C'est l'humilité elle-même qui a dicté ces paroles : Oui j'estime, encore un coup, quoi qu'on puisse dire, ces humbles et bienheureuses simplicités aussi purifiantes et perfectionnantes que les oraisons les plus passives : ceux qui ne veulent pas à cet exemple trouver la parfaite pureté de cœur *dans le train des simples et dans les saints devanciers,* ne sont pas de ces petits que Dieu regarde.

Il ne se donne pas pour plus avancé lorsqu'il dit si bonnement, (car je voudrois pouvoir imiter sa sainte simplicité) « Dieu me favorise de beau-

» coup de consolations et saintes affections, par
» des clartés et des sentimens qu'il répand en la
» supérieure partie de mon ame : la partie infé-
» rieure n'y a point de part : il en soit béni éter-
» nellement (1) ».

Le voilà dans les affections, dans les consolations, dans les clartés, dans les sentimens que nos prétendus parfaits trouvent si fort au-dessous de leur état, et qu'ils renvoient au degré inférieur de l'oraison. Il écrivoit cette lettre en 1615, six ou sept ans avant sa mort : il ne paroît pas qu'il soit sorti de ce sentier des affections, ni qu'il ait été établi dans ce qu'on appelle l'état passif. En est-il moins pur, moins parfait, moins saint; en connoît-il moins le saint abandon et la sainte chrétienne indifférence? est-il livré à son amour-propre et incapable d'expérimenter les flammes du saint amour qui se ressentent dans tous ses écrits? Mais en a-t-il moins saintement et moins sûrement dirigé les ames que Dieu mettoit dans les voies extraordinaires? Ce seroit visiblement outrager l'esprit de sainteté et de conduite qui étoit en lui, que de parler de cette sorte : il faut donc connoître et avouer la perfection et la pureté avec l'esprit de conduite que Dieu sait mettre dans les cœurs où l'on ne sent rien de ces impuissances qui composent ces états passifs.

XII. Que le saint évêque trouve plus parfait l'état où

Le saint homme passe encore plus avant, et voici dans un de ses Entretiens une décision digne de lui (2) : « Il y a des personnes fort parfaites
» auxquelles notre Seigneur ne donna jamais de

(1) *Liv.* VII, *ép.* 22. — (2) *Entr.* II, *p.* 805.

l'ame travaille que la quiétude de l'état passif.

» telles douceurs ni de ces quiétudes : qui font tout » avec la partie supérieure de leur ame, et font » mourir leur volonté dans la volonté de Dieu à » vive force, et avec la pointe de la raison ». Elles n'ont donc pas les facilités de l'état passif : très-actives et très-discursives, sans connoître ces ligatures ou suspensions des puissances par état, elles sont dans une sainteté autant ou plus éminente que celles qui sont conduites aux états passifs : « leur mort », dit le saint évêque, il entend leur mort mystique et spirituelle, « est la mort » de la croix, laquelle est beaucoup plus excel- » lente que l'autre, que l'on doit plutôt appeler » un endormissement qu'une mort ». Car on n'éprouve pas là ces combats et la violence qu'il se faut faire à soi-même dans la mort spirituelle : « et cette ame qui s'est embarquée dans la nef de » la providence de Dieu, par l'oraison de quié- » tude, se laisse aller, et vogue doucement comme » une personne qui dormant dans un vaisseau, » sur une mer tranquille, ne laisse pas d'avan- » cer ». Après une si belle peinture de ces deux états d'oraison, voici la décision du saint évêque : *Cette façon de mort ainsi douce se donne par manière de grâce, et l'autre* plus violente et de vive force *se donne par manière de mérite.* Il ne faut rien ajouter à ces paroles : tout est dit en ce seul passage, et il démontre qu'en poussant si loin la nécessité des états passifs pour la parfaite purification de notre amour-propre, on ignore les premiers principes de la théologie.

XIII. Doctrine

Sainte Thérèse, à qui l'on voit que le saint

évêque défère beaucoup dans tous ses écrits, est de même sentiment, lorsqu'en parlant du mérite des oraisons extraordinaires de quiétude, d'union, et autres semblables, elle enseigne « quant à ce » qui est de mériter davantage, que cela ne dé- » pend pas de ces sortes de grâces, puisqu'il y a » plusieurs personnes saintes qui n'en ont jamais » reçu, et d'autres qui ne sont pas saintes qui en » ont reçu » : à quoi elle ajoute que ces grâces peuvent être « d'un grand secours pour s'avancer » dans les vertus ; mais que celui qui les acquiert » par son travail mérite beaucoup davantage (1) » : qui est de point en point, et presque de mot à mot, ce que nous disoit notre saint évêque.

conforme de sainte Thérèse : préparation au livre suivant.

Au surplus, il faut entendre sainement et toutes choses égales ce qu'ils disent du plus grand mérite de ceux qui travaillent. Car au reste la charité étant le principe du mérite dans les pieux exercices du libre arbitre ; qui a plus de charité, absolument a plus de mérite, soit qu'il travaille plus ou moins. Il est vrai que l'oraison de pure grâce, qui se fait en nous sans nous, de soi n'a point de mérite, parce qu'elle n'a point de liberté ; mais il est vrai aussi qu'elle donne lieu à des actes de vertu très-éminens, et même c'est la doctrine des savans théologiens comme Suarez, que Dieu ne prive pas toujours de mérite les oraisons extatiques et de ravissemens, où souvent il lui plaît que la liberté se conserve toute entière : témoin le songe mystique de Salomon, où il fit

(1) *Chât.* 6.e *dem. ch.* 9.

un choix si digne de sa sagesse qui aussi reçut aussitôt une si ample récompense.

Il ne faut donc pas décider laquelle de toutes ces voies actives ou passives est absolument de plus grand mérite devant Dieu, puisque cela dépend du degré de charité connu à Dieu seul.

Sainte Thérèse ajoute ici, « qu'elle connoît » deux personnes de divers sexe que notre Sei- » gneur favorisoit de ses grâces, qui avoient une » si grande passion de le servir, et de souffrir » sans être récompensées de semblables faveurs, » qu'elles se plaignoient à lui de ce qu'il les leur » accordoit, et ne les auroient pas reçues, si cela » eût dépendu de leur choix » : ce qui ne seroit pas permis s'il s'agissoit de l'augmentation de la grâce sanctifiante. La sainte étoit une de ces deux personnes, puisqu'elle marque souvent de tels sentimens, et qu'elle a coutume de parler de cette sorte en tierce personne de ses plus intimes dispositions.

Ce qu'elle rapporte en un autre endroit (1) est très-remarquable : « Je connois, dit-elle, une » personne fort âgée, fort vertueuse, fort péni- » tente, grande servante de Dieu, et enfin telle » que je m'estimerois heureuse de lui ressembler, » qui emploie les jours et les nuits en des oraisons » vocales, sans pouvoir jamais faire l'oraison men- » tale ». La sainte ne craint point de la préférer à plusieurs de celles qui sont dans la plus sublime contemplation : parce que tout dépend ici du plus

(1) *Chem. de la Perfect. c.* 17.

ou du moins de conformité à la volonté de Dieu ; « car, ajoute-t-elle, Marthe n'étoit-elle pas une » sainte, quoi qu'on ne dise pas qu'elle fût con- » templative? et que souhaitez-vous davantage » que de pouvoir ressembler à cette bienheureuse » fille qui mérita de recevoir tant de fois notre » Seigneur Jésus-Christ dans sa maison, de lui » donner à manger, de le servir, et de s'asseoir à » sa table ». On peut apprendre de la suite comment la vie active et contemplative ont chacune leur mérite devant Dieu; sur quoi il ne s'agit point de prononcer, parce que s'il manque d'un côté quelque chose à l'une, ce défaut est récompensé par d'autres endroits, et surtout par la soumission aux ordres de Dieu qui mène avec des dons différens à une égale perfection.

Nous avons même remarqué dans la préface que selon les sentimens de la sainte (1), Dieu sait se cacher aux ames et les tromper d'une manière aussi admirable qu'elle est d'ailleurs miséricordieuse, en leur enveloppant tellement le don sublime de contemplation dont il les honore, qu'elles y sont élevées sans sentir autre chose en elles qu'une simple oraison vocale : tant la sagesse divine a de profondeur dans la distribution de ses dons.

Concluons donc que c'est une erreur de mettre le mérite et la perfection à être actif ou passif. C'est à Dieu à juger du mérite des ames qu'il favorise de ses grâces, selon les diverses dispositions

(1) *Chem. de la Perfect. ch.* 30, 609; *ch.* 22.

qu'il leur inspire, et selon les degrés de l'amour divin qui ne sont connus que de lui seul. Concluons aussi en général, de tous les discours précédens, que nos faux mystiques, qui affectent des perfections et des sublimités irrégulières, sont outrés, ignorans, superbes, dans l'illusion manifeste, et sans aucune vraie idée de la sainteté. Pour en venir maintenant à des qualifications plus précises de leurs erreurs, il faut encore ajouter un dernier livre à notre travail.

LIVRE X.

Sur les qualifications des propositions particulières.

I. Les propositions des nouveaux mystiques expressément condamnées au concile de Vienne dans celles des Béguards.

Quoiqu'il suffise aux fidèles, pour éviter des pratiques suspectes et dangereuses, de savoir en général que l'Eglise les a censurées; néanmoins il est utile pour l'instruction, et pour éviter les écueils où l'intégrité de la foi peut faire naufrage, de descendre au particulier des diverses qualifications que chaque proposition aura méritées; et c'est pour y parvenir qu'on a proposé les xxxiv articles des Ordonnances du 16 et 25 avril 1695.

Cette partie de l'ouvrage est très-importante, parce qu'outre qu'elle contiendra la récapitulation de tout le reste, elle en fera la précise application aux erreurs dont il s'agit.

Il faut ici avertir le lecteur que ce qu'on appelle qualification est un terme par où l'on exprime ce qu'il faut croire de chaque proposition censurée; tel est le terme d'hérétique, d'erroné, de scandaleux, ou de téméraire, et ainsi des autres. Comme dans le dessein de ceux qui ont à prononcer en quelque manière que ce soit sur la doctrine, le sens de ces mots est fort précis, et qu'ils doivent être appliqués avec grand choix, il s'ensuit, en premier lieu, qu'il ne se faut point rebuter de trouver de la sécheresse dans cette discussion, où l'on ne doit rechercher que la seule

vérité; et secondement, que la qualification est une chose qui veut être étudiée et réduite à des principes certains, en sorte qu'on ne dise ni plus ni moins qu'il ne faut.

Avant que de procéder à cet examen, comme les décisions du concile œcuménique de Vienne où le pape Clément V étoit en personne, contre les Béguards et les Béguines, ont un rapport manifeste aux matières qu'on traite aujourd'hui, il faut s'y rendre attentif.

Sans entrer dans la discussion de toutes les erreurs de ces hérétiques, il suffit d'abord de considérer les huit propositions condamnées dans la Clémentine, *Ad nostrum, de hæret., etc.* avec l'approbation de ce concile (1); parce que c'est là qu'on fit consister tout le venin de cette hérésie.

La première proposition : « Que l'homme peut » acquérir dans la vie présente un si haut et tel » degré de perfection, qu'il deviendroit impec- » cable, et ne pourroit plus profiter en grâce ». Il faut avouer, de bonne foi, que nos faux mystiques ont souvent rejeté des propositions si expressément condamnées; mais nous avons vu qu'on y est tellement mené, par la suite de leurs principes, qu'ils n'ont pu s'empêcher « de comparer » l'ame à un or très-pur et affiné qui a été mis » tant et tant de fois au feu, qu'il perd toute » impureté et toute disposition à être purifié : » qu'il n'y a plus de mélange; que le feu ne peut » plus agir sur cet or; et qu'il y seroit un siècle » qu'il n'en seroit pas plus pur, et qu'il ne dimi-

(1) *Clement. lib.* v, *tit.* 3, *c.* 3. Ad nostrum.

» nueroit pas (1) » : qui est en termes formels la proposition des Béguards, plus fortement énoncée qu'ils n'ont peut-être jamais fait.

Nous avons rapporté les passages où Molinos et les autres faux mystiques ont assuré, que par l'oraison l'ame revenoit à la pureté, où elle a été créée, *et que la propriété*, c'est-à-dire, la concupiscence, est entièrement détruite (2).

On trouve aussi, dans la bulle d'Innocent XI (3), parmi les soixante-huit propositions dont Molinos a été convaincu ou par preuve ou par son aveu, celle où il est dit : « que par la voie intérieure » on parvient avec beaucoup de souffrances à » purger et éteindre les passions, en sorte qu'on » ne sent plus rien, rien, rien du tout : on ne » sent dans les sens aucune inquiétude, non plus » que si le corps étoit mort, et l'ame ne se laisse » plus émouvoir ». C'est ce que porte la cinquante-cinquième proposition, et en conséquence il est dit dans la soixante-troisième « qu'on en » vient à un état continu, immobile, et dans une » paix imperturbable ». Pour ce qui regarde l'état d'impeccabilité, il est expressément porté dans la soixante-unième « que l'ame qui est arrivée à la » mort mystique ne peut plus vouloir autre chose » que ce que Dieu veut, parce qu'elle n'a plus de » volonté, et que Dieu la lui a ôtée ».

A cela revient clairement ce qu'on trouve à

(1) *Moyen court*, §. 24. — (2) Ci-dessus, *liv.* III, *ch.* 2 ; *liv.* V, *ch.* 35. — (3) Ci-après, *dans les Actes de la condamnation des Quiétistes.*

toutes les pages des livres de nos faux mystiques imprimés et manuscrits : « que le néant ne péche » plus : que qui n'a point de volonté ne péche » plus » : et cent autres propositions de cette force : ce qui emporte l'état impeccable qu'on trouve établi en termes plus forts qu'en quelque auteur que ce soit, dans cette parole que nous avons remarquée (1) : « que l'ame est pour toujours » confirmée en amour, puisqu'elle a été changée » en Dieu, en sorte que Dieu ne sauroit plus la » rejeter, et aussi qu'elle ne craint plus d'être » séparée de lui ». Les Béguards n'en ont jamais dit davantage, et par-là on voit la première des propositions qui les font mettre au rang des hérétiques, expressément soutenue par les mystiques de nos jours : que s'il leur arrive de dire le contraire, c'est qu'il leur arrive aussi, comme à tous les hérétiques, de se contredire ; à cause que d'un côté ils se portent naturellement à suivre leurs principes, et que de l'autre ils n'osent pas toujours les pousser à bout, comme nous l'avons souvent montré : ce qui a obligé un saint pape (c'est le pape saint Léon II) de prononcer d'un auteur condamné au sixième concile général, qu'il n'étoit pas seulement « prévaricateur, à l'é- » gard de la saine doctrine, mais encore qu'il » étoit contraire à lui-même, et combattoit ses » propres dogmes : *qui etiam sui ipsius extitit im-* » *pugnator* (*) » : caractère qui lui est commun avec

(1) Ci-dessus, *liv.* v, *ch.* 36.

(*) Ces paroles ne sont pas du pape saint Léon II, mais de tous

tous les autres errans : ce qui fait aussi qu'on ne les condamne pas moins, encore qu'on trouve de temps en temps dans leurs écrits des vérités opposées aux dogmes pervers qu'ils établissent ; ces auteurs n'en étant que plus condamnables, parce que, pour décrier leurs mauvais desseins, ils soufflent le froid et le chaud, ou comme parle l'apôtre saint Jacques, le bien et le mal, *la bénédiction et la malédiction d'une même bouche* (1).

La seconde proposition des Béguards regarde certains excès dont jusqu'ici nous n'avons point voulu parler, mais dont pourtant nous dirons un mot à la fin. En attendant nous remarquerons seulement que les Béguards assuroient, « que l'on » ne doit point jeûner, non plus que prier, dans » l'état de perfection ». Nous avons vu (2) que nos faux parfaits, en rejetant les demandes, rejettent ce qui est principalement compris sous le nom de prière ; de sorte qu'ils participent de ce côté-là à l'hérésie des Béguards : qui d'ailleurs se glorifiant d'une sublime et perpétuelle communication avec Dieu, rejetoient les demandes et l'action de grâces, comme font à leur exemple nos nouveaux mystiques. Pour ce qui regarde la pratique de ne jeûner plus, en tant qu'elle s'étendroit aux jeûnes de précepte, je ne la vois pas dans leurs écrits, mais seulement un décri des

l'empereur Constantin Pogonat, qui assista au concile. Voyez *Edict. Imp. Constant. post Act.* XVIII *Concil. Gen.* VI; *Labbe, tom.* VI, *col.* 1085. (*Edit. de Versailles.*)

(1) *Jac.* III. 10. — (2) Ci-dessus, *liv.* IV, *ch.* 11, 12.

mortifications qui peut tendre au mépris du jeûne, et que nous avons observé ailleurs (1).

Je ne trouve point en termes formels dans les écrits que j'ai vus de nos mystiques, la troisième proposition, où les Béguards « s'affranchissent des » lois ecclésiastiques et de toute loi humaine »: mais un lecteur attentif verra dans la suite de secrètes dispositions à cette doctrine. Nos mystiques tombent manifestement dans quelque partie de la quatrième proposition des Béguards, où il est porté: « que l'homme peut obtenir la finale » béatitude en cette vie selon tout degré de per- » fection, comme il l'aura dans la vie future »: lorsqu'ils disent « que dans cette vie l'on possède » très-réellement, et plus réellement qu'on ne » peut dire, l'essentielle béatitude (2) »: par où l'on est obligé à établir un *rassasiement parfait*, et qui ne souffre *ni envie, ni désir quelconque* (3), ni enfin comme on a vu (4), aucune demande; ce qui emporte un état où rien ne manque, et en un mot cet état étoit la béatitude des Béguards.

La cinquième proposition ne paroît pas regarder les nouveaux mystiques; pour la même raison je laisse à part la septième et la huitième: mais la sixième qui dit, « qu'il appartient à l'homme » imparfait de s'exercer dans les actes des vertus, » et que l'ame parfaite s'en exempte », revient manifestement à la suppression de tous les actes,

(1) Ci-dessus, *liv.* v, *ch.* 37. — (2) *Ibid. ch.* 36. *Cant.* I. *I. part.* 5, 6. — (3) *Moyen court*, §. 24. — (4) Ci-dessus, *liv.* v, *ch.* 35, 36.

qui est un des fondemens de nos faux mystiques : leur style est méprisant pour les vertus : la trente-unième proposition de Molinos, dans la bulle d'Innocent XI, porte *qu'il faut perdre les vertus :* agir vertueusement, c'est, selon ces faux parfaits, agir selon le discours, selon la réflexion, c'est-à-dire dans leur langage, imparfaitement et bassement. *L'humilité vertu* est selon eux une humilité pleine d'amour-propre ou du moins d'imperfection : c'est ce qui fait regarder *comme un moyen de pratiquer plus fortement la vertu*, l'habitude *de ne penser pas à la vertu en particulier* (1). Tout cela est visiblement de l'esprit des Béguards : l'imagination de supprimer les actes particuliers des vertus, sous prétexte qu'ils sont compris dans un acte éminent et universel, revient au même dessein : aussi est-elle de Molinos dans la trente-deuxième proposition de celles d'Innocent XI. En un mot, toutes les erreurs qu'on vient de voir sont foudroyées par avance dans le concile de Vienne, ou parce qu'elles sont les mêmes que celles des hérétiques, ou parce qu'elles en contiennent quelque partie essentielle, et qu'elles en prennent l'esprit.

II. Les nouveaux mystiques condamnés dans les Béguards par Rusbroc, par Taulère

Si l'on veut voir, dans les nouveaux mystiques, les autres caractères des Béguards, on les peut apprendre de ceux qui ont connu ces hérétiques. Ne nous arrêtons pas à remarquer qu'on les nommoit Quiétistes, à cause qu'ils se glorifioient de leur quiétude : c'est Rusbroc qui nous l'apprend (2).

(1) Ci-dessus, *liv.* v, *ch.* 37. *Moyen court*, §. 9. — (2) *De orn. Spir. nupt. lib.* II, *c.* 76, 77, 78, 79.

et par Louis de Blois.

Ils s'appeloient aussi les contemplatifs; les gens spirituels et intérieurs : mais il y en avoit de plusieurs espèces. Ceux qui reviennent le plus aux Quiétistes de nos jours sont décrits en cette sorte par Taulère dans un excellent sermon sur le premier dimanche de Carême (1) : « Ils n'agissent » point; mais comme l'instrument attend l'ou- » vrier, de même ceux-ci attendent l'opération » divine, ne faisant rien du tout : car ils disent » que l'œuvre de Dieu seroit empêchée par leur » opération. Ainsi attachés à un vain repos, ils ne » s'exercent point dans les vertus. Voulez-vous » savoir quel repos ils pratiquent? Je vous le dirai » en peu de mots : ils ne veulent ni rendre grâces, » ni louer Dieu, ni prier; (c'est-à-dire, comme » on va voir, ne rien demander) ne rien con- » noître, ne rien aimer, ne rien désirer, car ils » pensent avoir déjà ce qu'ils pourroient de- » mander ».

Je ne veux pas dire que les faux mystiques d'aujourd'hui aient tous les caractères que Taulère a remarqués dans ceux-là : c'est assez qu'on y voie ceux qu'on vient d'entendre. Le même Taulère poursuit ainsi : « Quand on cherche le repos en » ne rien faisant, sans de dévotes et intimes aspira- » tions et désirs, on s'expose à toute tentation et » à toute erreur, et on se donne une occasion à » tout mal ». Voilà comme il met dans la véritable oraison les aspirations et les désirs que les faux contemplatifs de ce temps-là excluoient, et que nos parfaits relèguent encore aux degrés in-

(1) *Taul. serm.* 2. *in Dom.* 1. *quadrag.*

férieurs de l'oraison. Taulère ajoute : « Personne » dans le repos ne peut être uni à Dieu s'il ne » l'aime et ne le désire » : mais nos nouveaux spirituels rangent les désirs parmi les actes intéressés, et on ne sait ce que c'est que leur amour, puisqu'ils peuvent ne désirer pas ce qu'ils aiment.

On trouve dans le procès de Molinos, qu'il a confessé d'avoir enseigné « qu'une ame, qui ne se » peut pas dépouiller du désir d'aimer Dieu, » montre qu'elle le veut aimer à sa mode, ce qui » est nourrir la propriété et le propre choix » : de sorte que pour aimer Dieu, comme Dieu veut, il faut, par une bizarre résignation à sa divine volonté, être disposé à ne le pas aimer s'il ne veut pas que nous l'aimions, qui est une absurdité bien étrange, mais néanmoins une suite inévitable des principes que nous avons vus de nos faux mystiques (1).

Au reste, les Quiétistes de Taulère se croyoient « au-dessus de tous les exercices et de toutes les » vertus, et incapables de péché; parce qu'ils » n'ont plus de volonté, qu'ils sont livrés au re- » pos, et que réduits au néant, ils ont été faits » une même chose avec Dieu ». Et un peu après : « Ils se vantent d'être passifs sous la main de » Dieu : *Deum pati ;* parce qu'ils sont ses instru- » mens, dont il fait ce qu'il veut, et que par » cette raison ce qu'il fait en eux est beaucoup » au-dessus de toutes les œuvres que l'homme

(1) Ci-dessus, *liv.* III, *ch.* 15, *et liv.* IV, *ch.* 3 *et suiv.*

» fait par lui-même, quoiqu'il soit en état de » grâce ».

On dira que les choses que Taulère rapporte ne sont pas toutes blâmables, et qu'ainsi son intention est seulement de reprendre ces hypocrites pour s'être faussement attribué ce qui convenoit aux saints. Mais ce n'est pas assez pénétrer le dessein de ce zélé prédicateur, puisqu'en effet tout ce qu'il remarque est d'un mauvais caractère, et qu'il le donne pour tel. Car, comme il le sait bien dire, c'est un mal évident de ne point désirer, de ne point demander, de ne point rendre grâces, de ne point agir, d'attendre que Dieu nous pousse : et pour les choses qu'on pourroit trouver en quelque manière dans les saints, c'est une autre sorte de mal de les attribuer uniquement au repos, c'est-à-dire, à la cessation entière et perpétuelle de toute action, comme faisoient les Béguards, suivis en cela par les nouveaux Quiétistes.

Taulère a copié de Rusbroc une grande partie de ces traits. C'est Rusbroc qui a remarqué et blâmé dans les Béguards « cette cessation de dé» sirs, d'actions de grâces, de louanges, de tout » acte de vertu, pour ne point apporter d'obsta» cle à l'action de Dieu. Il trouve mauvais qu'on » fasse gloire de ne le point sentir, de ne le point » désirer, qui est la même chose que ne l'aimer » pas (1) ». A ces traits on est forcé de reconnoître dans les nouveaux Quiétistes de trop grandes res-

(1) *Rusbroc, de orn. Spir. nupt. lib.* II, c. 79.

semblances avec les anciens : quelques correctifs qu'ils apportent à leurs énormes excès, ils en retiennent toujours de trop mauvais caractères, et ils passeront toujours pour des Béguards trop peu mitigés.

S'ils imitent les Béguards, ils sont aussi condamnés dans leurs erreurs, et condamnés même par les mystiques, par Rusbroc et par Taulère, dont ils réclament sans cesse le secours : on y peut joindre Louis de Blois, abbé de Liesse en Hainaut, dans l'apologie de Taulère, où il loue le passage qu'on vient de rapporter : de sorte que le quiétisme est condamné tout à la fois par trois principaux mystiques, par Rusbroc, par Taulère, et par le pieux abbé de Liesse.

III. Caractère affreux des mystiques anciens et modernes, pourquoi omis.

J'ai omis exprès dans les passages de Rusbroc et de Taulère un caractère affreux des Béguards, que le malheureux Molinos n'a pas voulu qui manquât au quiétisme nouveau : on voit bien que j'entends par-là les infamies qu'il a héritées de la secte des Béguards comme beaucoup d'autres excès. Je n'en ai point voulu parler, et je prie le prudent lecteur d'en bien comprendre la raison. Je pourrois dire d'abord qu'on a horreur de traiter de telles matières ; mais une raison plus essentielle m'en a détourné, et c'est qu'on peut séparer ces deux erreurs. On peut, dis-je, séparer les autres erreurs du quiétisme, de ces abominables pratiques, et plusieurs en effet les en séparent. Or j'ai voulu attaquer le quiétisme par son endroit le plus spécieux, je veux dire par les spiritualités outrées, plutôt que par les grossièretés : par les

principes qu'il avoue et qu'il étale en plein jour, et non pas par les endroits qu'il cache, qu'il enveloppe, et dont il a honte : et j'ai conçu ce dessein, afin que ceux qui se sentent un éloignement infini de ces abominations, ne s'imaginent pas pour cela être innocens, en suivant les autres erreurs plus fines et plus spirituelles de nos faux contemplatifs. Voilà pourquoi je n'ai point voulu appuyer sur ces horreurs. Ce que je ne puis omettre ni dissimuler, c'est, dans le fait, qu'il est presque toujours arrivé aux sectes d'une spiritualité outrée, de tomber de là dans ces misères. Les Béguards, les Illuminés, et Molinos dans nos jours en sont un exemple ; pour ne point parler de ceux qui se sont attribués dans les premiers siècles le nom de Gnostiques, sacré dans son origine, puisqu'il n'y signifioit que les vrais spirituels et les vrais parfaits : mais l'abus qu'on en a fait l'a rendu odieux aussi bien que celui de Quiétistes, qu'on donnoit naturellement aux solitaires qui vivoient séquestrés du monde dans un saint repos, ἡσυχάζαι ; mais dans nos jours il demeure à ceux qui, par une totale cessation d'actes, abusent du saint repos de l'oraison de quiétude. Or, comment on tombe de là, à l'exemple des Béguards, dans ces corruptions qui font horreur, il est aisé de l'entendre. Toute fausse élévation attire des chutes honteuses. Vous vous guindez au-dessus des nues, et par une aveugle présomption vous voulez marcher, comme disoit le Psalmiste, dans des choses merveilleuses au-dessus de vous : craignez le précipice qui se creuse sous vos

pieds. Car cette chute terrible est un moyen de justifier la vérité de cette sentence de saint Paul : « Vous êtes si insensés, qu'en commençant par » l'esprit vous finissez par la chair (1) ». Vos principes vous conduisent là : vous dédaignez les demandes ; et la sagesse, qui, selon saint Jacques (2), n'est promise qu'aux demandes, vous abandonne : la grâce, que vous ne voulez pas même désirer, se retire : où tombez-vous après cela ? Dieu le sait : Vous croyez la tentation tout-à-fait vaincue : rempli de votre imaginaire perfection, vous trouvez au-dessous de vous de penser à votre foiblesse : la concupiscence vous paroît éteinte : c'est cette présomption qui la fait revivre. C'étoit un caractère des Béguards bien remarqué par Taulère, de se croire *affranchi des commandemens de Dieu* comme *de ceux de l'Eglise*. Ne vous croyez pas exempt de cette erreur ; vous oubliez les commandemens de demander et de rendre grâces : il ne faut pas s'étonner si la révérence des autres, qui ne sont pas plus importans ni plus exprès dans l'Evangile, s'en va peu à peu. Le malheureux Molinos en est un exemple : tous ne tombent pas dans ces abominables excès, et ne tirent pas de ces principes les conséquences qu'il en a tirées : mais on en doit prévenir l'effet. L'idée d'une perpétuelle passiveté mène bien loin. Elle faisoit croire aux Béguards qu'il ne falloit que cesser d'agir, et qu'alors, en attendant Dieu qui vous remueroit, tout ce qui vous viendroit seroit de

(1) *Gal.* III. 3. — (2) *Jac.* I. 5.

lui. C'est aussi le principe des nouveaux mystiques ; je n'en dirai pas davantage. On ne sait que trop comme les désirs sensuels se présentent naturellement. Je ne dirai pas non plus où mènent ces fausses idées du retour à la pureté de notre origine et du rétablissement de l'innocence d'Adam. J'omettrai tout ce qu'on cache et qu'on insinue sous le nom de simplicité et d'enfance, d'obéissance trop aveugle et de néant. Faites-moi oublier, Seigneur, les mauvais fruits de ces mauvaises racines que j'ai vu autrefois germer dans le lieu saint : l'horreur m'en demeure, et je ne retourne qu'à regret ma pensée vers ces opprobres des mœurs. Ames pures, ames innocentes, vous ne savez où conduisent de présomptueuses et spirituelles singularités : ne vous laissez pas surprendre à un langage spécieux, non plus qu'à un extérieur d'humilité et de piété : Taulère l'a remarqué dans les Béguards : *ils portent*, dit-il, FACILEMENT *toute sorte d'adversités*. C'est ce que Gerson appeloit dans ces hérétiques une folle patience, *fatua perpessio*, qui tenoit de l'insensibilité. Par-là, dit Taulère, *ils se rendent en beaucoup de choses fort semblables aux vrais serviteurs de Dieu*. Sous prétexte de renoncer à leur volonté, et même de n'en avoir plus, ils se remplissent d'eux-mêmes : car qu'y a-t-il qui flatte plus l'amour-propre que l'idée de l'avoir extirpé? Ils s'admirent secrètement dans leur paisible singularité, *et ne reviennent jamais*. Un faux repos les abuse, une fausse idée d'acte continu et de

perpétuelle passiveté entretient en eux une hypocrisie étonnante. Voyez l'austérité apparente des discours de Molinos dans sa *Guide spirituelle*, et si l'on en croit les bruits, sa fausse persévérance malgré ses rétractations : cependant on sait quel il étoit : Dieu a voulu mettre au jour son hypocrisie. C'étoit, dit Taulère, dans les Béguards le mystère d'iniquité, qui prépare la voie à l'Antechrist.

IV. Censure de Molinos et des Quiétistes de nos jours.

Depuis le concile de Vienne, on n'a point frappé d'un si rude coup les fausses et irrégulières spiritualités, que de nos jours sous Innocent XI, à l'occasion de Molinos. Le cardinal Caraccioli, archevêque de Naples, fut un des premiers qui excita ce pieux pontife par une lettre du 30 janvier 1682 (1), où il lui marquoit, que, sous prétexte de l'oraison de quiétude, plusieurs s'emportoient jusqu'à se trouver empêchés de l'union avec Dieu, par l'image et le souvenir de Jésus-Christ crucifié, et à ne se croire plus soumis aux lois. Il avertissoit le Pape, que par les livres qu'on lui présentoit, pour obtenir la permission de les imprimer, il voyoit que les plumes étoient disposées à écrire des choses très-dangereuses, et que le monde vouloit enfanter quelque étrange nouveauté. Rome a procédé dans cette affaire avec beaucoup de gravité et de prudence : je rapporterai à la fin, pour mémoire, les actes qui sont tombés entre mes mains, et il me suffit en cet endroit de remarquer que les soixante-huit propositions de Molinos, dont il a été souvent parlé,

(1) Ci-dessous, *Actes de la condamn. des Quiét.*

sont qualifiées par la bulle d'Innocent XI, du 19 février 1688, hérétiques, suspectes, erronées, scandaleuses, blasphématoires, offensives des oreilles pieuses, téméraires, tendantes au relâchement et au renversement entier de la discipline, et séditieuses, respectivement. Ce qui contient toutes les plus fortes qualifications qu'on puisse appliquer à une doctrine perverse.

Les qualifications respectives, inconnues aux premiers siècles, ont été fort usitées dans l'Eglise, depuis que le concile de Constance en a donné le premier exemple. Il est vrai que dans le même concile on s'expliqua plus distinctement, dans la bulle de Martin V, sur les erreurs qu'on avoit flétries respectivement (1); et on ne peut nier que les qualifications précises ne soient plus instructives : l'Eglise les donne toujours dans le besoin, et c'est aussi pour en venir là par des principes certains qu'on a proposé trente-quatre articles dans les ordonnances du 16 et 25 avril 1695.

I.

V. Les trente-quatre articles des ordonnances du 16 et 25 avril sont rapportés.

Tout chrétien en tout état, quoique non à tout moment, est obligé de conserver l'exercice de la foi, de l'espérance et de la charité, et d'en produire des actes, comme de trois vertus distinguées.

Ces articles se trouvant déjà dans l'ORDONNANCE SUR LES ÉTATS D'ORAISON, il a paru inutile de les répéter ici. *Voyez ci-dessus, pag.* 12 *et suiv.*

(1) *Conc. Const. Sess.* XLV. *Constit.* Inter cunctas.

VI. Dessein des articles précédens : preuve des huit premiers : propositions hérétiques des Quiétistes.

Pour maintenant entendre l'utilité et le dessein de ces trente-quatre articles, il faut remarquer que deux choses sont nécessaires dans la condamnation des Quiétistes de nos jours : l'une est de bien reconnoître leurs erreurs, l'autre est en les condamnant de sauver les vérités avec lesquelles ces nouveaux docteurs ont tâché de les expliquer. Les articles donnent des principes certains pour exécuter les deux parties de ce dessein. Et premièrement, pour découvrir les erreurs des Quiétistes, et en même temps les qualifier avec des notes et des flétrissures précises : il faut supposer que ce qui offense le plus les oreilles chrétiennes, dans ces nouveautés, c'est la suppression, qu'on a vue dans leurs écrits, des actes nécessaires à la piété : mais pour voir si ces suppressions doivent être traitées d'hérétiques, ou flétries de quelque autre qualification, le principe le plus simple qu'on pouvoit prendre est en s'arrêtant au Symbole des apôtres et à l'Oraison dominicale, qui sont dans la religion chrétienne deux fondemens inébranlables de la piété, de tenir pour formellement et précisément hérétique ce qui supprimoit les actes expressément contenus dans l'un et dans l'autre.

Ce fondement supposé, sans avoir besoin d'aucune autre preuve, les articles se justifient avec leurs qualifications : et d'abord il suit du principe, que supprimer les actes de foi explicite en Dieu tout-puissant, prévoyant, miséricordieux et juste ; en Dieu subsistant dans trois personnes égales ; et en Jésus-Christ Dieu et homme, notre

sauveur et médiateur, c'est supprimer l'exercice de la foi expressément énoncée dans le Symbole, et tomber dans une hérésie formelle. Ce qui étant évident par soi-même, néanmoins par abondance de droit a été manifestement démontré dans les endroits marqués à la marge (1); et le contraire ouvrant le chemin à un oubli par état de la Trinité et de Jésus-Christ, rend ces mystères peu nécessaires, favorise les hérétiques qui les nient, en affoiblit ou plutôt en anéantit les effets : de sorte que sans y penser on fait tendre si clairement à l'impiété ceux qui suppriment ces actes, qu'il n'y a même plus rien à désirer pour la preuve.

Pour les demandes, il n'est pas moins clair que c'est aller directement contre le *Pater*, et par conséquent soutenir une hérésie, que de croire qu'on ne doive pas demander le royaume des cieux, la rémission des péchés, la délivrance des tentations, et enfin la persévérance, puisque ces demandes sont formellement énoncées dans ces paroles : *Que votre règne arrive; pardonnez-nous nos offenses; ne nous induisez pas en tentation; délivrez-nous du mal :* ce qui est clair, tant par l'évidence des paroles, que par la tradition constante et manifeste de toute l'Eglise, ainsi qu'il a été semblablement démontré dans les livres précédens (2).

A ceci il faut ajouter les expresses définitions de l'Eglise. Il a été défini par les conciles de Car-

(1) Ci-dessus, *liv.* II, *chap.* I *et suiv.* — (2) Ci-dessus, *liv.* III, *ch.* 4.

thage, chap. VII et VIII, et de Trente, sess. VI, ch. II, et canon 23, que l'Oraison dominicale est sans exception l'oraison de tous les fidèles : il a été défini dans le concile d'Orange II, ch. 10, et dans le même concile de Trente, sess. VI, ch. 13, qu'on doit demander la persévérance : le même concile de Trente a défini qu'on doit aussi demander l'augmentation de la grâce (1). Ce qu'il prouve tant par ces paroles de l'Ecriture : *Que celui qui est juste, se justifie encore* (2) : et par celles-ci de l'Ecclésiastique : *Ne cessez de vous justifier jusqu'à la mort* (3) : que par cette prière de l'Eglise : *Donnez-nous l'augmentation de la foi, de l'espérance et de la charité.* Quiconque donc fait profession, comme font nos Quiétistes, de ne vouloir pas demander en tout état cet accroissement de la grâce, avec tous les autres dons qu'on vient d'expliquer, s'oppose directement à ces passages de l'Ecriture, à cette prière de l'Eglise, et à la doctrine que le concile de Trente en a inférée ; et par conséquent, il est hérétique, comme il a été dit ailleurs plus amplement (4).

Il resteroit à examiner quand on tombe dans l'obligation de produire ces actes de foi explicite, et de faire à Dieu ces demandes ; mais ce n'est pas de quoi il s'agit avec les nouveaux mystiques : il suffit, pour leur montrer que leur doctrine est hérétique, de prouver qu'ils reconnoissent des états où ces actes sont supprimés, sans que pour cela il soit nécessaire de déterminer les momens

(1) *Sess.* VI, *cap.* 10. — (2) *Apoc.* XXII. 11. — (3) *Eccli.* XVIII. 22. — (4) Ci-dessus, *liv.* IV, *ch.* 9, 10, *etc.*

auxquels on pourroit y être obligé : c'est pourquoi l'on s'est contenté de dire que ces actes sont nécessaires en tout état, quoique non à tout moment, mais seulement dans les temps convenables (1) : ce qui donne toute l'instruction qui est nécessaire en ce lieu, et laisse pour incontestables les huit premiers articles des trente-quatre, avec leurs qualifications.

VII. Des articles IX, X et XI. Propositions erronées des Quiétistes.

Une suite de la suppression des demandes est d'en tenir le sujet, c'est-à-dire le salut même et tout ce qui y conduit, pour indifférent. Pour confondre cette erreur des Quiétistes, on suppose ce principe : Ce qu'on désire, et ce qu'on demande à Dieu de tout son cœur, ne peut pas être indifférent ; or est-il que par les articles précédens, on désire et on demande à Dieu de tout son cœur le salut, et ce qui y conduit : on n'est donc pas indifférent pour ces choses ; la conclusion est évidente. Peut-être même pourroit-on dire que l'indifférence des Quiétistes, induisant la suppression des demandes, est hérétique ; mais comme cette induction après tout ne paroît être qu'une conséquence, qu'on ne voit point appuyée d'une détermination en termes formels ; il y a plus de justesse et de précision à la qualification d'erronée et de téméraire, contenue dans l'article IX.

Le X et le XI préviennent deux erreurs des Quiétistes, dont l'une est que les demandes, du moins aperçues, dérogent à la perfection du christianisme : ce qui est pareillement erroné, puisque ce qui est expressément commandé de Dieu

(1) *Art.* I, *etc. Art.* 21.

aux

aux parfaits ne peut déroger à la perfection : or, par les articles précédens, les demandes sont expressément commandées à tous, et même aux parfaits : elles ne dérogent donc pas à la perfection, soit qu'elles soient aperçues, soit qu'elles ne le soient pas ; parce qu'apercevoir un bien en soi-même, n'est pas l'ôter ; mais donner lieu à l'action de grâce, selon ce passage de saint Paul (1) : « Nous avons reçu l'esprit de Dieu, pour con- » noître ce qui nous est donné de lui ».

L'autre erreur des Quiétistes est qu'ils consentent aux demandes, et aux autres actes, seulement dans le cas où ils leur sont spécialement inspirés ; mais on a clairement démontré (2) que cela ne se peut souffrir : le commandement est de soi plus que suffisant pour nous déterminer à une pratique ; de sorte qu'exiger par-dessus cela une inspiration extraordinaire, c'est nier qu'il y ait un commandement : ce qui est visiblement erroné.

On a pareillement expliqué ce que c'est que l'indifférence du saint évêque de Genève (3), qu'on a défendue dans l'article IX, selon l'intention de ce saint homme ; et l'on a aussi remarqué que son indifférence n'est pas une insensibilité ni une indolence ; mais une entière soumission de sa volonté à celle de Dieu. Ainsi les articles IX, X et XI sont entièrement éclaircis, et leurs qualifications évidemment démontrées.

VIII. Quels sont

Après avoir établi la nécessité des actes com-

(1) *I. Cor.* II. 12. — (2) Ci-dessus, *liv.* III, *ch.* 9. — (3) Ci-dessus, *liv.* VIII, *n.* 2 *et suiv.* 6 *et suiv. liv.* IX, *n.* 2.

les vrais actes du cœur.

mandés dans l'Evangile, il falloit guérir le scrupule de ceux qui croient ne point faire d'actes, s'ils ne les font méthodiquement arrangés, ou bien s'ils ne les réduisent en formules, et à certaines paroles, ou enfin si ceux qu'ils produisent ne sont inquiets et empressés. C'est ce qu'on fait dans l'article XII. Nous avons vu ce que c'est que ces actes extérieurs et grossiers (1); l'on a expliqué de quelle simplicité sont les véritables actes du cœur : saint Paul en enseigne aussi la sincérité et la vérité par ces paroles (2) : « Tout ce que » vous faites, faites-le de cœur, comme pour » Dieu et non pour les hommes, sachant que c'est » du Seigneur (qui pénètre le secret des cœurs) » que vous devez recevoir votre récompense. Ser- » vez-le donc comme le Seigneur qui voit tout, » et à qui tous les désirs sont connus ».

IX. De l'article XIII, et de la nature de la charité.

Les Quiétistes présomptueux s'imaginent être les seuls qui connoissent la simplicité. Pour leur ôter ce faux avantage, l'article XIII leur montre la véritable manière dont tous les actes se réduisent à l'unité dans la charité, conformément à la doctrine de saint Paul dans la première aux Corinthiens, qui a été expliquée en divers endroits.

X. Des articles XIV, XV, XVI et XVII.

Les articles XIV, XV, XVI et XVII sont proposés pour mieux expliquer les actes particuliers, dont on a montré la nécessité, et découvrir les évasions des Quiétistes.

Pour éluder l'obligation des désirs de la vision bienheureuse, ils disent que ces désirs sont autant de mouvemens indélibérés; mais on énonce

(1) Ci-dessus, *liv.* V, *n.* 25 *et suiv.* — (2) *Coloss.* III. 23, 24.

le contraire dans l'article x, et il a été prouvé que la proposition contraire est directement opposée aux paroles expresses de saint Paul, et justement qualifiée d'hérétique (1).

Le xv.e article combat la mollesse du quiétisme, qui affoiblit l'acte de contrition et la doctrine énoncée dans le *Pater*, pour demander la rémission des péchés; ce qui est plus amplement établi dans les livres précédens (2), où les faux-fuyans des Quiétistes sont réfutés.

Les deux articles suivans, c'est-à-dire, le xvi.e et le xvii.e sont destinés aux actes réfléchis, dont la nature et la nécessité ont été expliquées (3).

Comme on ne trouve point sur ce sujet de déterminations de l'Eglise, non plus que dans l'Ecriture des termes exprès pour prescrire nommément les actes réflexes, on en a marqué la prohibition comme erronée, à quoi on a ajouté qu'elle approche de l'hérésie, à cause que si l'Ecriture ne commande peut-être pas en termes formels les saintes réflexions, elle les commande en termes équivalens, et que tout l'esprit des saints livres nous y porte.

XI. De l'article xviii et des mortifications.

Un des plus mauvais caractères du quiétisme, est d'avoir affoibli le prix du remède souvent nécessaire de la mortification, et par un discours profane, d'avoir fait servir à ce dessein la simplicité de l'enfance chrétienne. On en a qualifié la proposition d'erronée et d'hérétique, et on a joint ensemble ces deux notes, pour montrer par celle

(1) Ci-dessus, *liv.* III, *ch.* 8, 12, *etc.* — (2) Ci-dessus, *liv.* IV, *ch.* 9, *etc.* — (3) Ci-dessus, *liv.* V, *ch.* 1 *et suiv.*

d'hérétique une expresse contrariété avec ces paroles de saint Paul (1) : *Je châtie mon corps, etc.* et avec les autres de l'Ecriture, qui obligent précisément à mater la chair. On a aussi voulu marquer les décisions du concile de Trente en faveur des austérités, même volontaires, contre les derniers hérétiques (2) ; mais la qualité d'erroné marque outre cela les conséquences certaines des grands principes du christianisme ; d'où suit la nécessité des austérités, qui sont d'un côté la concupiscence toujours vivante, et de l'autre la désirable conformité avec Jésus-Christ souffrant.

XII. Sur l'article XIX et sur l'acte continu et perpétuel.

Pour rejeter l'acte continu et perpétuel qui contienne éminemment tous les autres, et qui aussi pour cette raison exempte de les pratiquer dans les temps convenables, il suffit de savoir qu'inconnu à l'Ecriture, à tous les Pères, à toute la théologie, il ne paroît la première fois que dans Falconi, ou dans quelque écrivain de son âge, et d'une aussi mince autorité : mais pour en venir à une qualification plus précise, la proposition doit être déclarée du moins erronée, par la conséquence nécessaire que l'on en induit contre la pluralité et la succession des actes commandés de Dieu, ainsi qu'il a été souvent démontré (3).

XIII. Sur l'article XX et sur les traditions.

L'article XX, où il est parlé de la tradition, pourroit sembler inutile à ceux qui ne sauroient pas qu'il va au-devant d'une solution des nouveaux mystiques. Rien ne les charge tant que le

(1) *I. Cor.* IX. 27. — (2) *Conc. Trident. sess.* XIV, *c.* 8 *et* 9. — (3) Ci-dessus, *liv.* I, *ch.* 15, 21, 23.

silence éternel de toute l'antiquité sur leur acte continu et universel, sur la suspension des autres actes expressément commandés de Dieu, et sur la perpétuelle *passiveté ou ligature des puissances;* à quoi ils n'ont de ressource qu'en établissant, s'ils pouvoient, certaines traditions occultes dans l'Eglise, et en sauvant sous ce nom le silence perpétuel de tous les saints sur leur doctrine. Dans la suite, nous apprendrons de saint Irénée, de saint Epiphane et de saint Augustin, que ces traditions secrètes étoient aussi le refuge des Gnostiques et des Manichéens. Il n'y a aucune mauvaise doctrine qu'on ne puisse introduire sous ce prétexte, ainsi qu'il est porté dans l'article. Nous montrerons en son lieu plus amplement que l'Eglise n'a jamais reçu d'autres traditions que celles qui sont reconnues par le consentement unanime de tous les Pères : ce sont celles qui sont établies dans le concile de Trente (1), et ne peuvent être cachées. Nous nous sommes contentés, en attendant, de marquer en peu de paroles la nécessité de la tradition en cette matière, comme dans toutes les autres de la religion ; à quoi nous ajoutons, avec les saints Pères, ce commandement de notre Seigneur : *Ce que vous entendez à l'oreille, publiez-le sur les toits* (2) ; ce qui prouve que le secret, s'il y en a eu dans la doctrine de Jésus-Christ, a entièrement cessé dans la prédication de l'Evangile.

XIV. Sur l'article XXI, et

En expliquant ci-dessus le dessein des articles (3), nous en avons fait consister l'utilité en

(1) *Sess.* IV. — (2) *Matth.* X. 27. — (3) Ci-dessus, *ch.* 6.

sur les suivans: on commence à découvrir les bonnes doctrines dont on abuse dans le quiétisme.

deux choses : l'une à découvrir les erreurs des propositions du quiétisme ; l'autre à sauver les bonnes doctrines, dont on y abuse, et en empêcher l'abus. Nous en sommes à cette dernière partie, et nous sommes obligés à y parler de l'oraison passive.

On se porte sur ce sujet à deux sortes d'extrémités, dont l'une est d'avoir pour cette oraison une espèce de mépris : il y en a qui prennent pour des rêveries et même pour quelque chose de suspect ou de dangereux, les états où certaines ames d'élite reçoivent passivement, c'est-à-dire, sans y contribuer par leur industrie ou leur propre effort, des impressions divines, si hautes et si inconnues, qu'on en peut à peine comprendre l'admirable simplicité. Pour réprimer cet excès dans l'article XXI des ordonnances du 16 et du 25 avril, en attendant qu'on eût le loisir d'approfondir la matière plus qu'elle ne le pouvoit être dans une instruction si courte, on a eu recours au témoignage des spirituels, et surtout à celui du saint évêque de Genève, dont le nom étoit plus connu, et l'autorité plus révérée. On a passé plus loin dans ce traité, et on a établi l'oraison passive, c'est-à-dire la suppression des actes, et surtout des actes discursifs, non-seulement par autorité et par exemples, mais encore par principes (1).

On a fait voir aussi que la passiveté de ce saint et des autres vrais spirituels n'étant que pour un certain temps, qui est celui de l'oraison ; le champ étoit libre dans tout le reste de la vie pour y pra-

(1) Ci-dessus, *liv.* VII, *ch.* I, *etc.* 9, *etc.*

tiquer dans les temps convenables tous les actes commandés de Dieu (1).

L'autre extrémité où l'on tombe, à l'occasion de l'oraison passive, est celle des Quiétistes, qui rendent premièrement dans certains états la passiveté perpétuelle; qui la rendent secondement fort commune et fort aisée; qui la rendent en troisième lieu fort nécessaire, du moins pour la perfection et pour l'entière purification. On oppose à ces trois abus (2), dont le péril est visible, les articles XXII, XXIII, XXIV, XXV, XXVI et XXVIII.

On peut voir en son lieu la démonstration des articles XXII et XXIII, où sont condamnés les Quiétistes, qui mettent la perfection et la sainteté dans les états d'oraison extraordinaire : on a marqué les inconvéniens de cette doctrine, et en même temps on l'a réfutée non-seulement par l'autorité, mais encore par les raisons du saint évêque de Genève et des autres vrais spirituels.

Pour détruire la perpétuelle passiveté qui éteint dans le cours de la vie toute industrie propre et tout propre effort, les articles XXV et XXVI condamnent ceux qui, à la faveur de l'état passif, où ils s'imaginent être élevés, attendent que Dieu les détermine à chaque action par des voies et inspirations particulières : ce qui ouvre le chemin à toute illusion. Le nombre de ces prétendus passifs est grand dans le monde, et se multiplie plus qu'on ne croit. Il induit à tenter Dieu, qui veut que l'on s'aide soi-même avec le secours de la

(1) Ci-dessus, *liv.* VII, *ch.* 9, *etc. liv.* VIII, *ch.* 15; *liv.* IX, *ch.* 26, 29, *etc.* — (2) Ci-dessus, *liv.* VI, *c.* 27, 28 *et suiv.*

grâce, et qui n'a rien promis à ceux qui renoncent aux moyens qu'il nous a donnés pour nous exciter nous-mêmes à bien faire. La mollesse et le relâchement d'un côté, et de l'autre le fanatisme, sont les effets de cette illusion : et l'article XXVI oppose à cet état dangereux les voies de la prudence chrétienne si souvent recommandées dans l'Ecriture.

Les Quiétistes s'emportent jusqu'à dire qu'on vient, par la perfection de l'oraison, à la grâce et à l'état apostolique, dont nous avons plusieurs témoignages dans l'*Interprétation du Cantique des Cantiques* (1). Est-il possible qu'on ne sache pas que l'apostolat n'est pas un état d'oraison, mais l'effet d'une vocation déclarée et autorisée dans l'Eglise? Cet état apostolique emporte aussi le don de prophétie, et tout cela est rejeté dans l'article XXVII, comme plein d'illusion, de témérité et d'erreur.

Par cet état prétendu apostolique, on voit des femmes s'attribuer des maternités sans vocation et sans témoignage, et par un titre si éblouissant faire des impressions sur les esprits, dont on a peine à les faire revenir, comme la suite le fera paroître. On verra, dans les articles qu'on vient de citer, la source de ces illusions découverte, et leur effet condamné par des qualifications dont la raison est visible.

XV. Des articles XXVIII, XXIX et XXX.

Le remède le plus salutaire qu'on puisse apporter aux abus que font les Quiétistes de l'état passif, est premièrement de leur faire voir qu'il est

(1) *Cant. ch.* I, *n.* I, *p.* 4, *etc.*

très-rare, comme il paroît par l'autorité de tous les spirituels : par où l'on rejette cette multitude étonnante de prétendus passifs qui inondent le monde : c'est encore un second remède, d'ôter à ces présomptueux l'imagination de n'être soumis qu'au jugement de ceux qu'ils appellent les gens expérimentés, dont nous avons assez parlé dans la préface.

L'article XXIX est important pour prévenir une objection des Quiétistes, qui demandent s'il n'est pas possible qu'il y ait des ames que Dieu meuve passivement, et sans le secours de tout propre effort et de toute propre industrie, à toutes les actions de la piété : si vous dites que cet état n'est pas possible, ils vous accusent de lier les mains à Dieu et de limiter sa puissance : si vous en avouez la possibilité, ils croiront être en droit de soutenir que telles et telles ames sont en cet état, et que, sans les tourmenter dans cette pensée, il n'y a qu'à les laisser à leurs directeurs.

C'est là une des sources d'illusion des plus dangereuses. Nous avons opposé à cette conséquence l'expérience des vrais spirituels (1), dont aucun n'a cru avoir trouvé des ames de cette sorte, et n'en ont produit pour exemple certain que la sainte Vierge, comme il a été remarqué : combien donc est-il dangereux de se forger de telles idées? Ajoutons que telles ames toujours mues divinement, et passives sous la main de Dieu, ne pécheroient plus même véniellement, non plus que la sainte Vierge, et même ne pourroient plus

(1) Ci-dessus, *liv*, VI, *ch.* 21, 23, 24.

déchoir de la grâce, comme tout homme attentif le découvrira facilement : car toute ame mue divinement, hors d'elle-même, et toujours dans une espèce d'extase durant le temps de sa motion, n'échappe pas à la main toute-puissante qui la meut ; et n'échappera jamais, si toujours elle est mue de cette sorte, et n'est pas laissée un instant à elle-même. C'est aussi par-là que nos faux mystiques ont été conduits aux propositions, où nous avons vu leur impeccabilité prétendue (1). On l'a assez réfutée, et en même temps on a averti que ce n'est point précisément dans ces préventions extraordinaires que consiste la perfection du christianisme ; puisque, comme il a été démontré (2), elle dépend du degré d'amour où l'ame sera élevée, et que Dieu bien certainement peut donner par les voies communes : à quoi il faut prendre garde, pour ne point amuser les ames par la fausse imagination de grâces extraordinaires, mais toujours les accoutumer à épurer leur amour.

On a joint à cet article les expressions nécessaires en faveur de la sainte Vierge mère de Dieu : ce qui opère deux bons effets ; l'un, de rendre en elle à Jésus-Christ les honneurs qui lui sont dus ; et l'autre, d'avertir qu'on n'étende pas à d'autres les prérogatives qui lui ont été attirées par un si grand titre.

XVI. De l'article XXIV, où il est parlé de la

Sur la contemplation, il faut remarquer que plusieurs spirituels confondent la contemplation avec l'oraison passive, encore que les notions

(1) Ci-dessus, *liv.* V, *ch.* 35 *et* 36. — (2) Ci-dessus, *liv.* VII, *ch.* 29.

n'en soient pas les mêmes. Quand saint Thomas (1) et les autres traitent de la contemplation, ils n'entendent pas sous ce nom l'oraison passive. Car, encore que la contemplation ne soit point discursive non plus que la foi, elle n'ôte pas toujours le pouvoir de discourir, qui est ce qu'on appelle l'état passif. Pour donner une règle générale sur la contemplation, l'article XXIV dit que ce n'est pas seulement l'essence divine qui en est l'objet, mais encore avec l'essence tous les attributs, les trois Personnes divines, et le Fils de Dieu incarné, crucifié et ressuscité, et en un mot, que toutes les choses qui ne sont vues que par la foi, sont l'objet du chrétien contemplatif: c'est aussi l'idée de saint Paul lorsqu'il dit (2) que « nous ne contemplons pas ce que nous voyons, » mais ce que nous ne voyons pas; parce que ce » qu'on voit est temporel, et ce qu'on ne voit pas » est éternel ». Cet article étoit nécessaire pour condamner les faux mystiques, qui n'admettent dans l'acte de contemplation ni les attributs, ni les Personnes divines, ni le mystère du Dieu fait homme, comme il a été démontré, mais la seule essence divine abstraite et confuse.

contemplation.

XVII. De l'article XXXI, où il est parlé des épreuves.

La sainte doctrine des épreuves et des exercices divins nous tirera un peu de la sécheresse des chapitres précédens. Un des plus plausibles argumens des Quiétistes, pour prouver dans certains états l'entière suppression des actes, se tire des désolations des ames peinées, où Dieu fait une

(1) *S. Thom.* 2. 2. *q.* 82. *art.* 3. *q.* 180. per tot, *etc.* — (2) *II. Cor.* IV. 18.

impression si forte de sa justice, que l'ame, qui ne sent point qu'il puisse sortir d'elle autre chose que du mal, liée d'ailleurs et serrée de près par une main souveraine, ne peut presque ou n'ose pas même produire ses actes; ce que Job semble exprimer par ces mots (1): « Dieu arme contre » moi toutes ses terreurs, sans me permettre de » respirer; et les traits, que me lance sa juste fu- » reur, m'ont absorbé l'esprit: *quorum indigna- » tio ebibit spiritum meum* »; en sorte que je ne sais plus si j'agis ou si je n'agis pas: et ailleurs: « Il m'a resserré dans un sentier étroit, je ne puis » passer, et il a couvert ma route de ténèbres (2) ». En effet, on se trouve dans une si grande obscurité, que contraint de se ranger avec Job au nombre de ceux dont « la voie est cachée, et que Dieu a en- » vironnés de ténèbres (3) », il semble qu'on perd l'espérance d'en sortir. Cependant de temps en temps il échappe de la nue un petit rayon qui fait dire: « Ma nuit se tournera en jour, et j'espère » la lumière après les ténèbres (4) ».

Plus on est poussé au désespoir, plus l'espérance se relève, et après avoir dit: « Vous m'é- » pouvantez par des songes; et saisi d'horreur » dans les visions dont vous m'effrayez, j'en suis » réduit au cordeau, et je ne veux plus que la » mort: je suis dans le désespoir, et je ne me puis » supporter moi-même »: ce qu'il pousse jusqu'à dire encore: « D'où vient que je me déchire la » chair avec les dents, et que je ne songe qu'à

(1) *Job.* VI. 4. — (2) *Ibid.* XIX. 7. — (3) *Ibid.* III. 23. — (4) *Ibid.* XVII. 12.

» m'ôter la vie »? Cependant on en vient un moment après à dire » : Quand il me tueroit, j'es-
» pérerai en lui : je ne laisserai pas de repren-
» dre mes voies devant sa face, et il sera mon
» Sauveur (1) ». Ce qui montre que les sentimens, qui sembloient éteints, n'ont fait que se fortifier en se concentrant au dedans. Lequel des saints a jamais dit avec plus de force : « Qui me donnera
» que mes discours soient gravés avec de l'acier,
» ou sur une lame de plomb, ou imprimés sur
» un dur rocher avec un ciseau ? car je sais que
» mon Rédempteur est vivant; ma peau recou-
» vrira mes os, et je verrai mon Dieu en ma
» chair (2) » ; et le reste, où l'espérance est si forte. Cependant il sortoit d'un mouvement où loin d'espérer en Dieu, il sembloit lui vouloir faire son procès, en disant : « Comprenez qu'il a rendu
» contre moi un jugement qui n'est pas juste (3) ». Il avoit aussi dit auparavant : « Je parlerai avec
» le Tout-puissant, je veux disputer avec Dieu (4) ». Et encore : « Plût à Dieu qu'on pût plaider avec
» Dieu comme on fait avec son égal (5) ». Et enfin il ajoute ailleurs : « Je ne veux pas qu'il conteste
» avec moi par sa puissance, ni qu'il m'accable
» du poids de sa grandeur : qu'il propose des rai-
» sons équitables, et je gagnerai mon procès (6) ». Mais à quoi aboutit cette hauteur et cette dispute contre Dieu, sinon à dire dans la plus profonde humiliation : « La voie de Dieu est impénétrable ; si

(1) *Job.* VII. 14, 15, 16. — (2) *Ibid.* XIX. 23. — (3) *Ibid.* 6. — (4) *Ibid.* XIII. 3. — (5) *Ibid.* XVI. 12. — (6) *Ibid.* XXIII. 6, 7.

» je vais en Orient, il ne paroît pas; si c'est vers
» l'Occident, je ne sais non plus où il est: que je
» me tourne ou à droite ou à gauche, il m'est éga-
» lement caché, et je ne sais où le prendre; mais
» lui, il sait toutes mes voies, il me met à l'é-
» preuve comme l'or, et il me suit pas à pas, sans
» que ma moindre démarche puisse échapper à ses
» regards (1). Ainsi, comme il dit ailleurs (2), je n'ai
» qu'à me taire et à implorer la clémence de mon
» juge: s'il s'agit de force, il est tout-puissant:
» si l'on cherche l'équité, il en est la source, et
» personne ne peut témoigner contre lui: si je
» me veux justifier, ma bouche me condamnera:
» si je veux paroître innocent, il prouvera que je
» suis coupable: mon Dieu, ne me condamnez
» pas (3); tendez la main à votre ouvrage: vous
» avez compté tous mes pas; mais pardonnez mes
» péchés (4) ». Voilà comme les actes les plus sublimes se conservent, je ne dirai pas dans les privations, mais dans une espèce de soulèvement contre Dieu. Bien plus (mystère admirable de la grâce), dans ces ames poussées à bout par ces exercices, les actes de l'amour se cachent sous des reproches amers: nous ferons voir en son temps que tout ce qui paroît blasphême dans Job, au fond n'est autre chose qu'un amour outré par le mépris apparent d'un amant qui semble nous délaisser. Cet amant n'est autre que Dieu même, de qui on croyoit pouvoir tout attendre, et dont

(1) *Job.* 8, 9, 10, 11, 12. — (2) *Ibid.* IX. 19, 20. — (3) *Ibid.* X. 2. — (4) *Ibid.* XIV. 15.

on croit à la fin ne recevoir que dédain et qu'indignation. Voici donc comme parle cet amant outré et poussé à bout : « J'en suis, dit-il (1), au » cordeau et au désespoir : pardonnez-moi, car » je ne suis rien » ; et un peu après (2) : « J'ai pé- » ché : mais que vous ferai-je, ô tout-puissant » gardien des hommes ? pourquoi m'avez-vous fait » contraire à vous ? que n'ôtez-vous mon péché ? » que n'effacez-vous mon iniquité »? En apparence il s'en prend à Dieu ; mais ressentant dans le fond que Dieu seul consume le péché, loin de pouvoir en être l'auteur, il lui demande pardon, et l'amertume de ses reproches est un effet du regret qu'il porte en son sein de se voir, comme il le pensoit, séparé de lui. Ce sentiment qui fait enfermer un acte d'amour sous un dépit apparent, paroît encore, et peut-être mieux dans cette parole : « Puisqu'il a commencé, qu'il m'é- » crase ; qu'il laisse aller sa main, et qu'il me » retranche, afin que j'aie la consolation que » m'accablant de douleur il me fasse mourir sans » m'épargner, de peur que (par foiblesse ou par » impatience) il ne m'arrive de contredire à la » parole et à la volonté du saint (3) ». On entend bien que c'est Dieu qu'il appelle ainsi. « Car, » poursuit-il (4), quelle est ma force ? puis-je me » promettre une si longue patience ? ma chair » n'est pas d'airain, et ma force n'est pas celle » d'une pierre : je ne trouve point de ressource

(1) *Job.* VII. 15, 16, 17. — (2) *Ibid.* 20. — (3) *Ibid.* VI. 9, 10. — (4) *Ibid.* 11, 12, 13.

» en moi : mes amis m'ont abandonné, et je de-
» meure sans soutien ». On voit donc comme les plaintes qu'il pousse si amèrement ont pour objet la connoissance de sa foiblesse, et la crainte de succomber à la tentation d'impatience. Cet acte d'un si parfait amour commence, comme on a vu, par un transport où d'abord on ne remarquoit qu'une espèce de dépit, et il en prend la teinture : pour aboutir à la fin à mettre son secours en Dieu, et à dire avec un torrent de pieuses larmes : « Mes amis sont des discoureurs : c'est pour » vous seul que je laisse fondre mes yeux » en pleurs (1).

Ne disons donc pas que les actes cessent dans les exercices divins : disons qu'ils se cachent, et souvent sous leur contraire : qu'ils s'y enveloppent, qu'ils s'y épurent, qu'ils s'y fortifient, qu'ils en sortent de temps en temps avec une nouvelle vigueur. Nous avons expliqué sur ce sujet la doctrine de saint François de Sales (2), qui enseigne que les actes de piété chassés et comme repoussés de tout le sensible se retirent dans la haute pointe de l'esprit, d'où se gouverne tout l'inférieur.

La profonde obscurité, où l'on est, n'empêche pas que la foi obscure par elle-même ne déploie sa vertu : on prête l'oreille à la voix de Dieu qui se fait entendre comme de fort loin : quoiqu'on se croie insensible et sans mouvement, on ne laisse pas de s'exciter soi-même, ainsi que faisoit David en disant : « Mon ame, pourquoi es-tu triste,

(1) *Job.* XVI. 21. — (2) Ci-dessus, *liv.* VIII *et* IX.

» et

» et pourquoi me troubles-tu? espère en Dieu (1) ». On ne manque pas de soutien, puisqu'on est soutenu par sa peine même, comme disoit le même David : « Mes larmes ont été mon pain nuit et » jour (2) » : pour en faire voir non-seulement le cours continuel, mais encore la force soutenante; et loin que le désespoir, dont on paroît assiégé et tout rempli, soit effectif, si l'on sonde au vif les ames que Dieu met dans ces exercices, au milieu des ténèbres et de la désolation, on y trouvera un fond de confiance inébranlable et inaltérable.

C'est ce qu'il a fallu expliquer dans l'article XXXI pour éviter deux excès : l'un, de ceux qui s'imaginent que les peines de ces états sont imaginaires, ou en tout cas purement humaines; l'autre, de ceux qui s'en servent pour induire dans tout cet état une perpétuelle passiveté; qui est l'erreur des Quiétistes.

XVIII. De l'article XXXII, et du véritable acte d'abandon : doctrine de S. Cyprien et de S. Augustin avec la remarque de trois erreurs dans l'abandon des Quiétistes.

S'il y a un chapitre dans ce traité, où je désire de trouver de l'attention, c'est celui-ci. Il s'agit d'expliquer un acte aussi grand et aussi consolant que ce parfait abandon. En rappelant ce qu'on a dit jusqu'ici de l'abandon des Quiétistes, on y découvrira trois erreurs : l'une, que l'acte d'abandon n'appartient qu'à l'oraison passive, et qu'on ne le peut faire dans les voies communes; l'autre, que cet acte emporte une indifférence pour le salut; la dernière, qu'il emporte aussi la suppression de tout acte, et sans jamais se remuer soi-même, une attente purement passive que Dieu nous remue.

(1) *Psal.* XLII. 8. — (2) *Psal.* XLI. IV.

Ces trois erreurs sont détruites par un seul passage de saint Pierre, qui est celui où ce saint apôtre définissant l'abandon, dit ces paroles : « re-
» jetant en lui toute votre sollicitude, parce qu'il
» a soin de vous (1) ». Où il faut observer premièrement, qu'il adresse ce commandement à tous les fidèles, et non point à certains états particuliers; ce qui renverse la première erreur. Secondement, que bien éloigné de la profane indifférence des Quiétistes, saint Pierre appuie l'abandon *sur ce que Dieu a soin de nous;* par où la seconde erreur est réfutée. En dernier lieu, saint Pierre ajoute : *Soyez sobres et veillez;* par où est proscrite la troisième erreur, qui, sans permettre de se remuer, veut qu'on attende uniquement que Dieu nous remue.

En retranchant de l'abandon ces trois erreurs, le pur abandon chrétien restera avec toute sa force dans l'acte où nous rejetons sur Dieu seul tous nos soins, et même le soin de notre salut : non point par indifférence à être damné ou sauvé, ce qui fait horreur; mais au contraire en abandonnant d'autant plus à Dieu notre salut que nous le désirons avec plus d'ardeur.

C'est ce que les demi-Pélagiens ne vouloient pas entendre, lorsqu'ils croyoient que pour conserver l'espérance il en falloit mettre en soi-même une partie : mais saint Augustin leur répondoit qu'au contraire pour la conserver il la falloit mettre tout entière en Dieu, et dans une pure foi lui abandonner tellement tout son salut qu'il

(1) *I. Petr.* v. 7, 8.

ne vous en reste plus nulle inquiétude. « Car, » dit-il (1), nous vivons plus en sûreté si nous » donnons tout à Dieu, que si nous nous aban- » donnons en partie à lui, et en partie à nous- » mêmes ». Voilà donc un abandon parfait à Dieu, parce qu'il ne reste rien de notre côté en quoi nous puissions prendre confiance : ce qu'il prouve par l'autorité de saint Cyprien, qui conclut de l'humble aveu de notre foiblesse dans l'Oraison dominicale, « qu'il faut tout donner à Dieu », et rien à soi-même, selon que le même martyr l'avoit prononcé ailleurs en disant qu'il ne nous étoit pas permis de nous glorifier nous-mêmes; « parce » que nous n'avions rien qui soit à nous : *in nullo* » *gloriandum, quando nostrum nihil est* (2) ».

Il se faut donc bien garder de mettre en nous-mêmes aucune partie de notre espérance, ni de nous appuyer radicalement sur nos bonnes œuvres : non qu'elles ne soient nécessaires pour aller au ciel; mais parce que c'est Dieu qui nous les donne *selon sa bonne volonté*, comme dit saint Paul (3); en sorte, dit saint Augustin après saint Cyprien, qu'à remonter à la source, « il faut tout » donner à Dieu : cela est vrai, dit ce saint doc- » teur, cela est plein de piété, il nous est utile de » penser et de parler ainsi (4) » : et en travaillant sérieusement à notre salut, d'en attribuer à Dieu l'effet total.

(1) *De don. pers. cap.* VI, *n.* 12, *tom.* X, *col.* 827. — (2) *Testim. lib.* III, *cap.* 4. — (3) *Phil.* II. 13. — (4) *De don. pers. etc.* 13, *n.* 33.

C'est là qu'il faut perdre tout l'appui sur sa propre volonté. « Il y a sujet de s'étonner, dit le » même saint Augustin (1), que l'homme aime » mieux se commettre, s'abandonner à sa propre » foiblesse qu'à la promesse inébranlable de Dieu : » et, continue-t-il, il ne sert de rien d'objecter : » mais la volonté de Dieu sur moi-même m'est » incertaine » ; car ce Père reprend aussitôt : « Quoi donc ? Etes-vous certain sur vous-même » de votre propre volonté, et pouvez-vous ne » craindre pas cette parole : Que celui qui est » debout craigne de tomber ? Comme donc l'une » et l'autre volonté, et celle de Dieu et la nôtre, » est incertaine pour nous, pourquoi l'homme » aimera-t-il mieux abandonner sa foi, son espé- » rance et sa charité, c'est-à-dire, tout l'ouvrage » de son salut, à la plus foible volonté, qui est » la sienne, qu'à la plus puissante, qui est celle » de Dieu » ?

Tout le but de cette doctrine de saint Augustin est de nous faire avouer, que n'y ayant qu'une seule volonté qui soit immuable, c'est-à-dire, la volonté de Dieu, et celle-là tenant la nôtre en sa main, il n'y a point de certitude pour nous, que de nous attacher souverainement à cette suprême volonté qui seule peut nous faire faire tout ce qu'il faut : ce qu'on ne peut espérer qu'en s'abandonnant entièrement à elle.

On voit par-là que cherchant l'endroit où le chrétien peut trouver le repos autant que l'état

(1) *De prædest. SS. cap.* XI, *n.* 21 ; *tom* X, *col.* 804.

de cette vie en est capable, ce grand saint ne lui propose pas le repos funeste, de tenir pour indifférent tout ce que Dieu peut ordonner de nous en bien ou en mal pour toute l'éternité; mais qu'il lui donne tout le repos qu'il peut avoir en cette vie, dans la remise de sa volonté en celle de Dieu.

Ce n'est pourtant pas dans le dessein que l'on cesse de faire ses efforts. Car il n'a pas oublié ce qu'il enseigne partout : « que l'ouvrage du salut » ne se doit pas accomplir par de simples vœux, » sans y joindre en nous efforçant de notre part » l'efficace de notre volonté; puisque Dieu est » appelé notre secours, et qu'on n'aide que ce- » lui qui fait volontairement quelques efforts : » *nec adjuvari potest, nisi qui aliquid sponte co-* » *natur* (1) » : où il ne faut pas entendre que cet effort de la volonté précède la grâce, puisque c'est positivement ce que saint Augustin a voulu détruire; mais plutôt que tout l'effort que nous pouvons faire en est le salutaire effet.

Et il ne faut pas s'imaginer que cette doctrine qui nous oblige à donner à Dieu tout l'ouvrage de notre salut, mette les hommes au désespoir, comme les demi-Pélagiens ne cessoient de le reprocher à l'Eglise; au contraire, dit saint Augustin (2), « j'aime mieux leur laisser à penser en » eux-mêmes, que d'entreprendre de l'expliquer » par mes paroles, quelle erreur c'est de croire, » comme eux, que la prédication de la prédesti-

(1) *De pecc. mer. lib.* II, *cap.* V, *n.* 6. *Ibid. col.* 43. — (2) *De don. pers. cap.* XVII, *n.* 46, *col.* 847.

» nation apporte aux auditeurs plus de désespoir
» que d'exhortation à bien faire : car c'est dire
» que l'on désespère de son salut, lorsqu'on ap-
» prend à l'espérer non pas de soi-même, mais
» de Dieu, pendant qu'il crie par la bouche du
» prophète : Maudit l'homme qui espère en
» l'homme ». Et ailleurs plus fortement, s'il se peut (1) : « A Dieu ne plaise que vous croyiez
» qu'on vous fait désespérer de vous-même, quand
» on vous ordonne de mettre votre espérance en
» Dieu et non en vous-même ; puisqu'il est écrit :
» Maudit l'homme qui espère en l'homme : et, Il
» vaut mieux espérer en Dieu que d'espérer en
» l'homme ». Ce qu'il inculque en disant (2) :
« Faut-il craindre que l'homme désespère de lui-
» même, lorsqu'on lui apprend à mettre son es-
» pérance en Dieu, et qu'il seroit délivré de ce
» désespoir, si, malheureux autant que superbe,
» il la mettoit en lui-même » ? Voilà donc tout le repos du chrétien : voilà ce qui calme ses inquiétudes : et pour réduire cette doctrine en pratique, au-dessus de toutes ses œuvres, et au-dessus en quelque façon de toutes les grâces qui les lui font faire, il s'attache comme à la source, non à quelque chose qui soit en lui-même, mais à la bonté qui est en Dieu, et sans relâcher ses efforts il met sa foible volonté dans une volonté toute-puissante.

Cet acte, si c'est un seul acte, est un parfait abandon : je dis, si c'est un seul acte ; car en ef-

(1) *De don. pers. cap.* XXII, *n.* 62, *col.* 855. — (2) *Ibid.*

fet c'est un amas et un composé des actes de la foi la plus parfaite, de l'espérance la plus entière et la plus abandonnée, et de l'amour le plus pur et le plus fidèle : ce qui fera toujours trois actes, puisque, comme dit saint Paul, la foi, l'espérance et la charité *seront toujours trois choses;* mais trois actes concourant ensemble à rendre le chrétien tranquille et heureux, conformément à cette parole : *Heureux l'homme qui se fie en Dieu* (1).

Cet acte, encore une fois, réunit ensemble, avec une foi parfaite et une parfaite espérance, un pur et parfait amour : cet acte nous détache à fond de nous-mêmes : cet acte nous unit à Dieu autant qu'il est possible en cette vie : cet acte fait regretter les péchés par le plus haut et le plus puissant de tous les motifs, et ôte toute la crainte qu'on en peut avoir; puisqu'un amour si parfait les consume et les absorbe. Cet acte porte en lui-même tout ce qui peut nous donner de l'assurance, puisque rien ne nous rend plus sensible la bonté de Dieu, que le mouvement qu'il nous inspire d'en attendre tout : et l'abandon ne peut pas aller plus loin, puisque c'est là un entier accomplissement de la parole où saint Pierre ordonne *de rejeter en Dieu toute son inquiétude, parce qu'il a soin de nous* (2), sans discontinuer néanmoins de *prier et de veiller, de peur d'entrer en tentation,* comme le Sauveur lui-même l'avoit commandé (3).

(1) *Jerem.* XVII. 7. — (2) *I. Petr.* V. 7, 8. — (3) *Matth.* XXVI. 41.

Voilà quel est l'abandon du chrétien, selon la doctrine apostolique, et on voit qu'il présuppose deux fondemens; l'un, de croire que Dieu a soin de nous; et l'autre, qu'il n'en faut pas moins agir et veiller : autrement ce seroit tenter Dieu.

Cet acte ne nous est point proposé comme un acte qui n'appartienne qu'à la seule oraison passive; il est déduit, comme on voit, des principes communs de la foi. Saint Augustin après saint Cyprien, et tous deux après saint Pierre, le recommandent également à tous les fidèles; et il n'y a que les Quiétistes de nos jours, qui, pour se donner une vaine distinction, se soient avisés de réserver l'abandon à un état d'oraison extraordinaire.

XIX. Du XXXIII. article, et des suppositions par impossible.

Savoir si c'est pousser l'abandon plus loin que de se soumettre, si Dieu le vouloit, et qu'il fût possible, à des peines éternelles, pourvu qu'on ne perdît pas son amour : c'est ce qu'il est aisé de résoudre par les principes qu'on a posés.

Il a été établi par des témoignages constans (1), que le salut des chrétiens est inséparablement uni à la volonté de Dieu et à sa gloire, comme à leur fin naturelle. De là il s'est ensuivi, que le désir du salut a pour sa fin naturelle et dernière la gloire et la volonté de Dieu, selon ce verset de David : « Que ceux qui aiment, ô Seigneur, le » salut venu de vous, ne cessent de dire : Que le » Seigneur soit glorifié : *Dicant semper, Magnifi-* » *cetur Dominus, qui diligunt salutare tuum* (2) ». Si c'est la gloire de Dieu qui fait qu'on aime son

(1) Ci-dessus, *liv.* IV. — (2) *Psal.* XXXIX. 17.

salut, donc en aimant son salut on aime Dieu plus que soi-même ; on est touché de ses bienfaits à cause qu'ils viennent de lui ; on est prêt à renoncer à tout, excepté à son amour, et à tout souffrir plutôt que de résister à sa volonté : ce qui fait un amour à toute épreuve.

Qu'ajoute à la perfection d'un tel acte l'expression d'une chose impossible ? rien qui puisse être réel ; rien par conséquent qui donne l'idée d'une plus haute et plus effective perfection.

Pourquoi donc un Moïse, un saint Paul, selon l'interprétation de saint Chrysostôme et de son école, pourquoi ceux qui ont suivi cet apôtre se sont-ils servis de ces fortes expressions ? pourquoi, sinon pour nous faire entendre, par ces manières d'excès, que leur amour est prêt à tout, jusqu'à être anathême si Dieu le vouloit ?

Il ne faut pas croire pourtant, qu'en parlant de cette sorte ils aient été persuadés que Dieu voulût ou qu'il pût vouloir, selon les règles de sa bonté et de sa justice, traiter ses saints avec cette rigueur. Car on a vu (1) que saint Chrysostôme a suppléé dans le passage de saint Paul, un *s'il étoit possible*, εἰ δυνατόν ; et saint François de Sales, qui s'est servi si souvent de ces suppositions par impossible, n'ignoroit non plus que les autres qui ont parlé comme lui, ce beau passage du livre de la Sagesse (2) : « Comme vous êtes juste, vous » disposez justement de toutes choses, et vous » trouvez éloigné de votre vertu, de condamner

(1) Ci-dessus, *liv.* I, *ch.* 2. — (2) *Sap.* XII. 15.

» ceux qui ne doivent pas être punis ». On sait bien que, selon les règles qu'il a établies, Dieu ne peut envoyer dans les enfers ni priver de l'effet de ses promesses, ceux qui auront été fidèles à garder ses commandemens. Tout l'effet de ces suppositions, est que s'élevant en quelque façon au-dessus tant du possible que de l'impossible, on tâche d'exprimer comme on peut ce que porte le sacré Cantique, que *l'amour est fort comme la mort; et que la jalousie*, que l'on conçoit pour la gloire de Dieu, *est dure comme l'enfer* (1), et ne cède pas à ses supplices.

Après avoir établi que cet acte, ou, si l'on veut, cette expression est pieuse et légitime, il falloit encore marquer les inconvéniens où tombent les Quiétistes à son occasion.

J'en trouve quatre principaux : le premier est de rendre cet acte trop commun : la terre est couverte de leurs cantiques où l'on méprise l'enfer et la damnation ; et c'est la première chose qu'on fait parmi eux, dès qu'on y peut seulement nommer l'oraison de simple regard. Je ne m'en étonne pas, et en soi rien n'est plus facile qu'un abandon dont on sait l'exécution impossible : mais lorsqu'il est sérieux, il n'est que pour les Pauls, pour les Moïses, c'est-à-dire, pour les plus parfaits. Si saint Pierre, un apôtre si fervent, a été repris pour avoir dit dans son zèle : *Je mettrai ma vie pour vous* (2) ; et s'il a fallu le convaincre par sa chute, qu'il avoit promis plus qu'il ne

(1) *Cant.* VIII. 6. — (2) *Joan.* XIII. 36.

pouvoit, comme remarque saint Augustin; de quel délaissement ne seront pas dignes ceux qui osent d'abord affronter l'enfer avec ses feux? Ils ne s'entendent pas eux-mêmes, ils ne songent pas à ce qu'ils disent : à peine sont-ils à l'épreuve des maux les plus légers, et ils s'imaginent pouvoir soutenir ceux de l'enfer? Pour faire véritablement un acte si fort, il faudroit auparavant avoir passé par mille sortes d'exercices, être poussé à bout par son amour, et sans relâche pressé et sollicité au-dedans par des impressions divines : autrement cet abandon n'est qu'un vain discours et une pâture de l'amour-propre. C'est acheter à trop bon marché la perfection, que de croire y être arrivé par une soumission en l'air et un dévouement sans effet : voilà donc le premier inconvénient, c'est de rendre cet acte trop commun. Le second est d'attacher à cette expression la perfection et la pureté de l'amour : car on a vu de très-grands saints, parmi lesquels j'ai nommé saint Augustin, et j'en pourrois nommer une infinité d'autres, qui, tout embrasés qu'ils étoient du saint amour, n'ont jamais seulement songé à en expliquer la force par ces suppositions impossibles. Combien de saints ont eu un amour capable du martyre, qui n'ont pas seulement songé à exprimer qu'ils étoient prêts à le souffrir? Ainsi, sans nommer les peines d'enfer, on peut être très-disposé à les endurer, si Dieu le vouloit, plutôt que de l'offenser. Le troisième inconvénient est d'attacher un tel acte à une oraison extraordi-

naire et passive : car c'est vouloir attacher à un état extraordinaire et particulier, ce qu'on a vu compris dans le pur amour, qui est de tous les états, comme on l'a souvent démontré. Le dernier inconvénient est, sous prétexte d'un acte où l'on veut réduire la perfection du christianisme, de croire avoir satisfait à toute la loi de Dieu, et de négliger la pratique des commandemens exprès : ce qui est, comme on a vu par les articles précédens, une hérésie manifeste.

Au reste, je veux bien avouer que quelques savans théologiens eussent voulu qu'on eût passé cet article sous silence, ou du moins qu'on s'y fût plutôt servi du terme *de tolérer* que de celui *d'inspirer ces actes aux ames peinées et vraiment humbles*, comme il est porté dans l'article (1). Je voudrois bien pouvoir céder à leurs sentimens. Mais premièrement pour le silence, c'eût été une peu sincère dissimulation d'une chose qui est très-célèbre en cette matière, et on se fût ôté le moyen de découvrir les abus qu'on en a faits dans le quiétisme.

Pour le terme de *tolérer*, on ne pouvoit l'appliquer à un acte que tant de saints, et entre autres saint Chrysostôme avec toute sa savante école, ont attribué à saint Paul.

Pour le terme *d'inspirer cet acte*, si l'on entendoit qu'on y dût porter les ames comme à un exercice commun, on a vu que je serois des premiers à m'y opposer : mais pour l'inspirer, ainsi

(1) *Art.* XXXIII. Ci-dessus, *pag.* 21.

que porte l'article, *aux ames humbles et peinées*, que Dieu presse, par des touches particulières, à lui faire cette espèce de sacrifice à l'exemple de saint Paul; comme, après tout, ce n'est autre chose que de les aider à produire, et en quelque sorte à enfanter ce que Dieu en exige par ses impulsions; on n'a point trouvé d'autre terme, et on est prêt à le changer si quelqu'un en indique un plus propre.

XX. Du dernier article, et des manières différentes de diriger les ames.

Les directeurs des ames sont établis par le Saint-Esprit *dispensateurs d'une grâce qui se diversifie en plusieurs manières* (1). Il ne faut pas s'en étonner, puisque la sagesse de Dieu étant elle-même, comme dit saint Paul (2), *fort diversifiée* dans ses desseins, les grâces qu'elle distribue ne peuvent être uniformes. Ainsi le fidèle directeur des ames, dont tout le travail est d'accommoder sa conduite à l'opération de Dieu, la doit changer selon ses ordres ; et cette remarque est utile à faire observer qu'il ne s'ensuit pas, que pour tenir des voies différentes, les ministres de Jésus-Christ ne soient pas animés d'un même esprit.

On ajoute, qu'une même vérité de l'Evangile est entendue plus profondément des uns que des autres, suivant les degrés de grâces où chacun est appelé; ce qui est certain en soi-même, et propre d'ailleurs à autoriser la conduite des saints directeurs, qui sans rien forcer laissent sagement entrer les ames dans l'infinie variété des voies de

(1) *I. Petr.* IV. 10. — (2) *Eph.* III. 10.

Dieu, et enfin ne font autre chose que de seconder son opération.

XXI. Quelle instruction l'on a donnée à l'auteur du livre intitulé *Moyen court, etc.*

Comme le public a su que la personne qui a composé le livre intitulé *Moyen court*, et l'*Interprétation du Cantique des cantiques*, s'est soumise à l'instruction, il ne sera pas inutile d'en rendre ici quelque compte en très-peu de mots.

Premièrement elle a signé les XXXIV articles (1), qui lui ont été donnés avec les souscriptions qui suivent : *Délibéré à Issy*, † J. BÉNIGNE, *évêque de Meaux;* † Louis-ANT., *év. C. de Châlons:* F. DE FÉNÉLON, *nommé à l'archevêché de Cambray;* L. TRONSON.

En signant ces articles, elle signoit visiblement dans le fond la rétractation de ses erreurs, qui toutes sont incompatibles avec la doctrine qu'ils contiennent. Pour une plus précise explication, elle a encore souscrit aux ordonnances et instructions pastorales des 16 et 25 avril 1695, et à la condamnation de ses deux livres, comme contenant une mauvaise doctrine, ainsi qu'elle l'a expressément reconnu. On a défendu à cette personne de répandre ni ses livres, ni ses manuscrits qui étoient en grand nombre, d'enseigner, dogmatiser, diriger les ames, et de faire aucune fonction de son prétendu état apostolique, dont aussi elle avoit souscrit la condamnation dans l'article XXVII des XXXIV. On lui a prescrit en particulier les actes de religion auxquels l'on est obligé par l'Evangile, et dont ses livres enseignoient la suppression. Elle s'est soumise à tout cela par des

(1) *Rapportés ci-dessus, pag.* 12 *et suiv.*

souscriptions expresses et souvent réitérées selon l'occurrence ; et ce n'est qu'à ces conditions qu'on l'a reçue aux sacremens. Ceux donc qui continueront à se servir de ces livres censurés canoniquement, et même condamnés par leur auteur, ou d'en suivre les maximes, seront de ceux qui suivant de mauvais guides voudront tomber avec eux dans le précipice.

On avoit d'abord jugé à propos de ne point entrer dans les manuscrits de cette personne, dont il ne paroissoit pas que le public fût informé ; mais depuis, un saint prélat ayant trouvé l'écrit intitulé *les Torrens* répandu dans son diocèse, on ne peut que louer le soin qu'il a pris, pour en empêcher la lecture, d'en exposer les insoutenables excès (1) ; et je ne puis refuser au public le témoignage sincère que je dois à la vérité des extraits qui sont contenus dans sa censure comme conformes à un exemplaire qui m'a été mis en main par l'ordre de l'auteur du livre.

Je ne me veux point expliquer sur le reste de ses écrits ; et tout ce qu'on en peut dire, c'est que le public peut juger de l'opinion qu'on en a, par la défense si expresse qu'on a faite à leur auteur de les répandre, à quoi elle s'est soumise par sa signature, ainsi qu'on a vu.

Quant à ceux, s'il y en a, qui voudroient défendre les livres que l'Eglise a flétris par tant de censures, ils se feront plutôt condamner qu'ils ne

(1) *Ordonn. de M. l'Ev. de Chartres, portant condamnation de plusieurs livres des Quiétistes; du* 21 *novembre* 1695.

les feront absoudre ; et l'Eglise est attentive sur cette matière.

XXII. Récapitulation de cet ouvrage, et premièrement des erreurs sur le désir du salut.

Pour achever cet ouvrage, et en recueillir le fruit, il ne reste plus que d'en ramasser les instructions principales, et de les opposer en peu de mots aux erreurs qu'on a condamnées. La plus dangereuse de toutes est d'ôter du cœur des fidèles ou d'y affoiblir le désir du salut, qu'on trouve partout dans saint Paul, et en particulier dans les endroits de cet apôtre, qui ont été rapportés au troisième livre. Il est démontré par ces passages (1), que ce désir est inspiré par un amour de charité, par un amour libre et qui vient du choix d'une volonté droite, et enfin par un amour pur, puisqu'il a la gloire de Dieu pour sa fin.

On a encore établi cette vérité par ce passage de saint Paul (2) : « Oubliant ce qui est derrière, » et m'étendant (par un saint effort) à ce qui » est devant moi, je cours incessamment au bout » de la carrière, au prix de la vocation d'en- » haut », c'est-à-dire, à la céleste récompense : ce qui appartient si visiblement à la perfection, que l'apôtre ajoute aussitôt après : « tant que » nous sommes de parfaits, soyons dans ce sen- » timent (3) ».

On a aussi rapporté pour la même fin (4), après saint François de Sales, beaucoup de paroles de David, dont en voici une qu'on ne peut assez ré-

(1) Ci-dessus, *liv.* III, *n.* 8. — (2) *Phil.* III. 13, 14. — (3) *Ibid.* v. 15. — (4) Ci-dessus, *liv.* VIII, *n.* 5.

péter :

péter : « J'ai demandé au Seigneur une seule » chose : *unam petii* (1) » ; ce n'est pas ici une demande imparfaite, et qui partage le cœur : « Je » n'ai, dit-il, demandé qu'une seule chose » ; ce n'est point une demande qui passe comme passent les désirs imparfaits : « *hanc requiram* : je » la demanderai encore », et je ne cesserai de la demander, qui est « d'habiter dans la maison du » Seigneur ; de voir sa volupté, (d'en jouir) et » de visiter son saint temple ».

Fuyez donc les expressions des nouveaux mystiques, où vous ne trouverez ordinairement le désir du salut qu'avec des restrictions peu nécessaires, et presque jamais absolument ou à pleine bouche, comme s'il étoit suspect. Gardez-vous bien d'y attacher, à leur exemple, l'idée d'acte imparfait et intéressé, ou d'en séparer l'idée du pur et parfait amour ; de peur que des ames ignorantes, en nommant toujours l'amour pur et désintéressé, ne s'imaginent être plus parfaites qu'un saint Paul et qu'un David, où elles trouvent à toutes les pages ces désirs, qu'on les accoutume à regarder comme intéressés et comme imparfaits.

Ne faites point dire à saint François de Sales, que la sainte indifférence chrétienne enferme une indifférence pour le salut : car la proposition en est erronée, comme il a été démontré sur l'article IX parmi les XXXIV (2).

Il paroît dans le même article (3), que « la sainte » indifférence chrétienne regarde les événemens

(1) *Psal.* XXVI. 4. — (2) *Liv.* X, *n.* 5 *et* 7. — (3) *Ibid. n.* 6.

» de cette vie (à la réserve du péché) et la dis-
» pensation des consolations ou sécheresses spiri-
» tuelles, *sans qu'*il soit permis à un chrétien
» d'être indifférent pour son salut, ni pour les
» choses qui y ont rapport », comme sont les vertus.

Nous avons rapporté une infinité d'endroits (1), et entre autres deux principaux, où le saint évêque de Genève explique expressément ce qui est compris dans l'indifférence chrétienne; et nous avons remarqué qu'il n'y a pas une seule fois nommé le salut (2); mais seulement les événemens de la vie, en y comprenant les consolations et les sécheresses spirituelles, ce qu'il inculque et répète dans un entretien où la matière est traitée à fond, ainsi que nous l'avons observé (3).

Si vous tombez sur le passage où il dit : « qu'il
» désire peu, et désireroit encore moins, s'il étoit
» à renaître (4) », comme s'il croyoit tous les désirs imparfaits ou intéressés : repassez l'endroit de ce livre (5), où en alléguant ce passage nous avons fait voir que le saint restreint lui-même sa proposition sur la cessation des désirs, précisément *aux choses de la terre*, sans diminuer *le désir et la demande des vertus*, comme il l'explique lui-même en termes formels dans la suite de ce discours.

Ne souffrez pas qu'on abuse de ces paroles du

(1) *Liv.* VIII, *n.* 4 *et* 13. — (2) *Ibid. num.* 8. — (3) *Entr.* II. Ci-dessus, *liv.* VIII, *n.* 11. — (4) *Entr.* XXI. — (5) Ci-dessus, *liv.* VIII, *n.* 2.

même endroit : « Si Dieu venoit à moi j'irois à » lui : s'il ne vouloit pas venir à moi, je me tien- » drois là et n'irois pas à lui » : car cette froideur approcheroit du blasphême, si l'on entendoit cette parole du fond même de la dévotion, et non pas des consolations ou des sécheresses, où Dieu, selon qu'il lui plaît d'exercer les ames, s'en approche, et s'en retire ; ainsi que nous l'avons démontré par tant de passages de ce saint, qu'il n'y peut rester aucun doute (1).

Au reste, s'il étend son indifférence aux consolations et aux sécheresses, il ne faut pas s'imaginer que cette indifférence soit absolue et entière ; mais il y faut apporter les correctifs que nous avons remarqués dans une lettre du saint homme (2) : autrement il seroit contraire à saint Bernard ; à David, qui gémit dans les privations ; et à lui-même.

Quand vous entendrez objecter sous le nom de ce saint évêque, *l'indifférence héroïque* d'un saint Paul et d'un saint Martin, poussée jusqu'au désir de voir Jésus-Christ : entendez-la sans hésiter, comme toute la suite le montre, du plus tôt ou du plus tard, et non pas du fond, comme nous l'avons démontré (3), et assurez-vous que le contraire seroit un blasphême.

C'en seroit un du premier ordre, d'être indifférent à être damné ; et comme il ne reste que la damnation à ceux qui perdent le salut, c'est être

(1) *Liv.* VIII, *n.* 13 *et suiv.* — (2) *Liv.* VIII. *n.* 17. — (3) *Ibid. num.* 10.

indifférent pour la damnation, que de l'être pour le salut même.

Il ne sert de rien de recourir à la distinction entre la résignation et l'indifférence; car nous avons établi qu'elle est bien mince (1), et qu'en tout cas, ni en vérité ni selon saint François de Sales, on ne trouvera jamais de résignation non plus que d'indifférence à être privé du salut. Il a été démontré par des principes théologiques et inébranlables (2), que Dieu ne nous demande aucuns actes de résignation aux décrets qui regarderoient la réprobation; mais plutôt qu'il nous les défend, comme contraires à l'amour que nous nous devons à nous-mêmes, et à notre propre salut pour l'amour de Dieu.

Qu'on n'impute point à indifférence ces suppositions par impossible, où ce saint homme, à l'exemple de quelques autres saints, a reconnu « qu'on préféreroit l'enfer et la damnation au paradis, si par impossible il y avoit plus de la » volonté de Dieu dans l'un que dans l'autre » : car au contraire nous avons montré (3) que ces endroits sont la ruine de l'indifférence : et souvenez-vous que ce saint évêque a dit, « que les » ames pures aimeroient autant la laideur que la » beauté, si elle plaisoit autant à leur amant (4) ». Quelle absurdité, mais plutôt quelle impiété d'inférer de là, que la beauté de l'ame qui est la justice, et sa laideur qui est le péché, sont choses

(1) *Liv.* VIII, *n.* 23. — (2) *Liv.* III, *n.* 17. *Liv.* IV, *n.* 1 *et seq.* — (3) *Liv.* IX, *n.* 1. — (4) *Entr.* XII, *p.* 860. Ci-dessus, *liv.* IX, *n.* 2.

indifférentes ! Saint Paul a dit (1) : « Si nous, ou » un ange du ciel vous annonçoit un autre Evan- » gile ; qu'il soit anathême », comme le démon. A l'occasion de ce passage, fera-t-on des livres pour dire qu'il est indifférent de prêter l'oreille aux anges de lumière ou de ténèbres? Ce sont là des expressions pour expliquer la force de ses sentimens, et non pas ou des états d'oraison ou des vérités absolues. Ainsi c'est une expression à saint Paul : « Je voudrois être anathême pour mes » frères (2) » : et à Moïse : « Ou pardonnez-leur, » ou effacez-moi du livre de vie (3) ». Ce sont de pieux excès dans les momens du transport, et l'on n'a aucune raison d'en faire des états d'oraison fixes et permanens. Quand saint Paul a parlé de cette sorte, il n'a pas prétendu faire un acte plus parfait ni plus pur, que lorsqu'il a dit : « Je » désire la présence de Jésus-Christ » ; et, « Je » m'étends en avant vers la récompense (4) », qui n'est autre que lui-même ; mais il a voulu expliquer l'excès de son amour pour les Juifs qui ne le vouloient pas croire. Au reste, nous avons fait voir (5) que la pratique de ces expressions ne peut être sérieuse et véritable que dans les plus grands saints, dans un saint Paul, dans un Moïse ; c'est-à-dire, dans les ames d'une sainteté qu'on ne voit paroître dans l'Eglise que cinq ou six fois dans plusieurs siècles. Répandre sous ce prétexte tant de cantiques, tant de livres, où l'on étale l'indif-

(1) *Gal.* I. 8. — (2) *Rom.* IX. 3. — (3) *Exod.* XXXII. 31, 32. — (4) *Philip.* III. 8 ; II. 13, 14. — (5) Ci-dessus, *liv.* X, *n.* 9.

férence pour le salut, et où l'on compte pour rien l'enfer et ses peines; c'est jeter les ames dans l'égarement et dans la présomption.

Nous avons observé (1) où tomba saint Pierre, quoique plein d'amour et de ferveur, pour avoir cru trop tôt qu'il étoit à l'épreuve du martyre : peut-être perdit-il la charité en croyant trop tôt que la sienne étoit parfaite; et du moins il est bien certain qu'il ne fut désabusé de l'opinion qu'il avoit conçue de ses forces, que par une chute affreuse. Que ne doit-on craindre pour ceux à qui l'on fait d'abord défier l'enfer? il n'y a pour les réprimer qu'à relire attentivement l'endroit marqué à la marge (2).

Il falloit donc bien se garder de multiplier des instructions inutiles sur un sujet qui n'a presque point d'application : mais l'on devoit se garder du moins de faire dire sous ce prétexte, comme ont fait tous les faux mystiques, au saint évêque de Genève, qu'on devoit tenir le salut pour indifférent, ou que le désir en devoit ou pouvoit être retranché, pour s'en tenir à désirer la volonté de Dieu en général; puisque ce saint homme ne l'a jamais dit, et que ce sentiment seroit une erreur, ainsi qu'on l'a remarqué au commencement de ce chapitre.

Nous avons rapporté, à cette occasion, la manière sèche et indifférente dont les faux contemplatifs parlent des vertus (3). Pourquoi dire,

(1) Ci-dessus, *liv.* x, *n.* 9. — (2) Ci-dessus, *p.* 426, 427. — (3) Ci-dessus, *liv.* v, *n.* 37. *Liv.* viii, *n.* 14.

par exemple, dans le *Moyen court*, « qu'il n'y » a point d'ames qui pratiquent la vertu plus » fortement, que celles qui ne pensent pas à la » vertu en particulier (1) »? Un mélange de ce levain fera ranger les vertus entre les objets de la sainte indifférence, ou fera dire qu'on ne pense pas à la vertu, ou qu'on ne veut plus être vertueux, ni cultiver les vertus, comme si le nom de vertu étoit devenu suspect aux chrétiens. Ce qu'il y a de plus simple est regardé comme un piége par nos prétendus parfaits. Dans cette théologie, aussitôt qu'on entend nommer le salut, ou dire qu'on veut posséder et voir Jésus-Christ, on soupçonne dans ces paroles des imperfections et des sentimens intéressés, et on en retire son cœur, comme on feroit de quelque chose de bas. Voilà où en est réduite la piété dans ces ames qu'on nomme grandes.

XXIII. Des erreurs sur l'oraison passive.

Une autre source d'erreur, dans le quiétisme, est l'abus tout manifeste qu'on y fait de l'oraison passive, où l'on commet trois fautes : l'une, en la représentant autre qu'elle n'est : la seconde, en l'étendant trop loin : la troisième, en la rendant trop nécessaire; ce qui tend au renversement de la piété.

Pour prévenir la première, nous avons fait voir (2), avant toutes choses, ce que c'étoit chez les vrais spirituels, que l'oraison qu'on nomme passive ou de quiétude : où il a fallu faire deux choses, la première d'exclure les fausses idées, la seconde d'établir les véritables. Et d'abord nous

(1) *Liv.* x, *n.* 1, 2. — (2) *Liv.* vii, *n.* 2.

avons montré « que ce qu'on appelle oraison » passive, n'est ni extase ni ravissement, ni ré- » vélation ou inspiration et entraînement pro- » phétique (1) ». Au contraire l'esprit des vrais mystiques, et entre autres du B. P. Jean de la Croix, est d'exclure toutes ces motions extraordinaires, qu'ils réservent à l'inspiration et aux états prophétiques. Ce n'est donc pas en cela qu'il faut mettre l'oraison passive. Il ne la faut mettre non plus, et c'est ce qu'il faut soigneusement observer, dans les motions et inspirations de la grâce commune à tous les justes; parce que de cette manière « tous les justes seroient passifs, » et il n'y auroit plus de voie commune », ainsi qu'on l'a dit ailleurs; et c'est ici un des fondemens de la vraie doctrine mystique.

Après avoir exclus les fausses idées de l'oraison passive ou de quiétude, en disant ce qu'elle n'est pas, il a fallu en venir à dire ce qu'elle étoit; et pour cela on n'a fait que suivre les sentimens des vrais et doctes spirituels, à la tête desquels on a mis le B. P. Jean de la Croix; d'où l'on a conclu (2), « que l'état passif est une suspension et » ligature des puissances et facultés intellec- » tuelles »; c'est-à-dire, de l'entendement et de la volonté, qui par cette suspension demeurent privés de certains actes qu'il plaît à Dieu de leur soustraire, et en particulier de tous les actes discursifs. Ce n'est donc point une suspension de tous les actes du libre arbitre, mais seulement de ceux qu'on vient de marquer, qui sont les

(1) *Liv.* VII, *num.* 4. — (2) *Liv.* VII, *n.* 9.

mêmes que l'on nomme aussi réflexes ou réfléchis, de propre industrie et de propre effort : tous ces actes sont suspendus dans les momens que Dieu veut, en sorte qu'il n'est point possible à l'ame de les exercer dans ces momens : c'est ce qu'enseigne le Père Jean de la Croix, comme il a été démontré par cent témoignages certains (1). On y a joint ceux de sainte Thérèse, du Père Baltasar Alvarez, un de ses confesseurs (2), et de saint François de Sales en divers endroits, surtout dans ceux où il règle l'oraison de la Mère de Chantal (3). Voilà une claire définition de l'oraison qu'on nomme passive : tant qu'on ne la prendra pas par cet endroit-là, on ne fera que discourir en l'air, sans seulement effleurer la question. Ce fondement supposé, il faut ajouter encore que cette suspension d'actes ne doit pas être étendue hors du temps de l'oraison, comme il a été démontré (4), et enfin que cette oraison extraordinaire ne décide rien pour la sainteté et pour la perfection des ames que Dieu y appelle (5). Il ne faut pas regarder ces remarques comme de pure curiosité, et les réflexions suivantes en feront voir l'importance.

XXIV. Si l'état passif est passager ou universel, et s'il s'étend hors le temps de

Voici donc la grande illusion du quiétisme : c'est d'étendre ces soustractions et suspensions au-delà des bornes. C'est une grâce de Dieu très-utile aux ames, de demeurer quelquefois sans pouvoir faire aucun effort ; et par ce moyen l'o-

(1) *Liv.* VII, *n.* 9, 30. — (2) *Ibid. n.* 10, *etc.* — (3) *Liv.* VIII, *n.* 26, 31, *etc.* — (4) *Liv.* VII, *n.* 9, 10, 13, 17. *Liv.* VIII, *n.* 28, 29. — (5) *Liv.* VIII, *n.* 11, 12.

l'oraison ou contemplation actuelle.

raison passive tient comme le milieu entre les extases ou visions prophétiques et la voie commune. La dernière, selon son nom, n'a rien d'extraordinaire : l'autre est toute miraculeuse : l'oraison passive marche entre deux, et n'a rien d'extraordinaire que la soustraction des actes qu'on a marqués, tels que sont principalement les actes discursifs (1) : ce qui lui donne le nom de surnaturelle, au sens qu'on a expliqué par la doctrine et les expressions de sainte Thérèse.

La fin que Dieu se propose dans cette oraison a aussi été expliquée, lorsqu'on a dit (2), que par ces suspensions et soustractions Dieu accoutume les ames à se laisser manier comme il lui plaît, et que leur faisant expérimenter qu'elles ne peuvent rien par leurs propres forces, il les tient profondément abaissées sous sa divine opération, sans pouvoir souvent exercer d'autre acte que celui de se soumettre et d'attendre.

Ce fondement supposé, et l'oraison dont il s'agit étant définie, il faut encore ajouter que cette suspension d'actes ne doit pas être étendue hors des momens où Dieu veut que certaines ames ressentent leur impuissance; en sorte que, dans tout le temps que cette opération divine se fait sentir, l'ame demeure en attente de ce que Dieu voudra faire en elle, et ne s'excite point à agir. Mais l'erreur des Quiétistes est d'étendre à tout un Etat cette disposition passagère, comme il a été expliqué (3).

(1) Ci-dessus, *liv.* VII, *n.* 6, 8. — (2) *Liv.* VII, *n.* 11, 16. — (3) *Liv.* VIII, *n.* 15.

Une des oraisons qu'on en allègue est qu'il ne faut point prévenir Dieu, puisque c'est lui qui nous prévient ; mais seulement le suivre et le seconder : autrement ce seroit vouloir agir de soi-même. Mais c'est là réduire les ames à l'inaction, à l'oisiveté, à une mortelle létargie. Il est vrai que Dieu nous prévient par son inspiration ; mais comme nous ne savons pas quand ce divin souffle veut venir, il faut agir sans hésiter comme de nous-mêmes, quand le précepte et l'occasion nous y déterminent, dans une ferme croyance que la grâce ne nous manque pas.

Nous avons produit plusieurs passages et de l'Ecriture et des saints pour établir ce propre effort du libre arbitre, qui s'excite au bien : mais le plus clair est celui de saint Augustin, où raisonnant sur le nom de la grâce, qui est un secours, il dit *qu'on n'aide que celui qui fait volontairement quelques efforts* (1). Le passage est beau et précis, et le lecteur attentif aura de la joie à le relire. Ce grand défenseur de la grâce en composant un si bel ouvrage, un des plus doctes qu'il ait composés pour la soutenir, assurément ne vouloit pas dire que le libre arbitre prévenoit la grâce dans les actions de piété : il vouloit dire seulement, que dans l'occasion on doit toujours tâcher, toujours s'efforcer, toujours s'exciter soi-même, *conari :* et croire avec tout cela que quand on tâche, et quand on s'efforce, la grâce a prévenu tous nos efforts.

Il est vrai que lorsque la grâce se fait sentir de

(1) *De pecc. mer. lib.* II, *n.* 6. Ci-dessus, *n.* 18.

ces manières vives et toutes-puissantes, qui ne laissent, pour ainsi dire, aucun repos à la volonté, souvent il ne faut que se prêter à son opération, et la laisser faire; mais c'est une erreur aussi grossière que dangereuse, de croire qu'en ce lieu d'exil on en vienne à un état où il ne faille plus faire de ces doux et volontaires efforts. Nous avons prouvé le contraire en cent endroits de ce livre : il y a été démontré que c'est tenter Dieu que d'agir d'une autre sorte, et que c'est une illusion qui mène au fanatisme. David qui reconnoît si souvent que Dieu nous prévient, nous invite aussi quelquefois à le prévenir; *præoccupemus faciem ejus* (1). Il ne faut ressembler ni au Pélagien, qui croit prévenir la grâce par son libre arbitre; ni au Quiétiste, qui en attend l'opération dans une molle oisiveté.

XXV. Quatre propositions arrangées, qui démontrent la vérité des deux chapitres précédens.

Pour recueillir ce raisonnement, et le faire voir comme d'un coup d'œil, nous arrangerons quatre propositions.

1. La manière d'agir naturelle et ordinaire est de discourir et d'exciter sa volonté par des réflexions et des représentations intellectuelles des motifs dont elle est touchée.

2. Cette manière d'agir n'est pas absolument nécessaire à la piété : on peut agir par la seule foi, qui de sa nature n'est pas discursive, et c'est ce qui fait la contemplation.

3. Dieu, qui est le maître de l'ame, peut encore la pousser plus loin, en sorte que non-seulement elle n'use plus de discours, mais même qu'elle ne

(1) *Ps.* XCIV. 2.

puisse plus en user, qui est ce qu'on appelle la suspension des puissances, ou l'oraison et contemplation passive, infuse et surnaturelle.

4. La contemplation ni active ni passive, n'est que passagère et comme momentanée en cette vie, et n'y peut être perpétuelle. Nous avons posé ces principes, selon saint Thomas (1); et la conclusion de tout cela est que si certains actes, comme les demandes, les actions de grâces et ceux de foi explicite sur certains objets, cessent pour un temps dans l'oraison et recueillement actuel, on les retrouve en d'autres momens, comme nous l'a enseigné le docte Père Baltasar Alvarez (2); en sorte que la suspension n'en est jamais absolue, quoi qu'en disent les faux mystiques, en quelque état que ce soit.

Nous avons aussi remarqué que le B. P. Jean de la Croix, en parlant des états perpétuellement passifs, ne trouve personne à y mettre que la sainte mère de Dieu (3).

Pour aller jusqu'au principe, nous avons montré (4), par saint Thomas, *qu'un acte continuel de contemplation et d'amour* est un acte des bienheureux : et par saint Augustin, que si ces momens heureux de contemplation pouvoient durer, ils deviendroient quelque chose qui ne seroit point cette vie : ce qu'il répète si souvent et en tant de façons, qu'il est inutile d'en rapporter les passages. En voici un qui me vient, sur ce verset du psaume XLI : Mon ame, pourquoi me troublez-

(1) Ci-dessus, *liv.* I, *n.* 20; *et liv.* X, *n.* 16. — (2) Ci-dessus, *liv.* VII, *n.* 10. — (3) *Ibid. n.* 24. — (4) Ci-dessus, *liv.* I, *n.* 20.

vous ? « Nous avons senti avec joie la douceur » intérieure de la vérité : nous avons vu des yeux » de l'esprit, quoiqu'en PASSANT ET RAPIDEMENT, » je ne sais quoi d'immuable : pourquoi donc me » troublez-vous encore ? Et l'ame répond dans » le silence : Quelle autre raison puis-je avoir de » vous troubler, sinon que je ne suis pas encore » arrivée au lieu où se trouve cette douceur qui » m'a ravie en passant ». Voilà ce qu'on sent ; voilà ce qu'on aime dans l'acte de contemplation, toujours passager en cette vie. Cent endroits semblables des autres Pères de pareille autorité enrichiroient ce chapitre, si la vérité dont il s'agit n'étoit pas constante.

XXVI. Que la purification et la perfection de l'ame ne sont point attachées à l'état passif.

Une des erreurs des faux mystiques, que nous avons souvent relevée, est d'attacher la perfection et la purification de l'ame à l'état passif. Il a été démontré, par plusieurs raisons, et en particulier par l'exemple de saint François de Sales (1), que cette doctrine est aussi fausse que dangereuse, puisque sans être élevé à cette oraison, ce saint évêque est parvenu à la plus haute perfection du pur amour. Il a même très-clairement expliqué, que sans l'oraison de quiétude, on arrive à un état autant et plus méritoire, qu'on peut faire par son secours (2). Nous avons vu la même doctrine dans sainte Thérèse, et on en peut voir les passages aux endroits cités à la marge et dans la préface de ce livre (3). Il est donc très-clairement démontré, et par principes théologiques, et encore

(1) Ci-dessus, *liv.* VII, *n.* 28 *et suiv. Liv.* IX, *n.* 11. — (2) *Ibid. n.* 12. — (3) *Ibid. n.* 13. *Préf. n.* 6 *et* 7.

par des témoignages et des exemples certains, que c'est pousser l'oraison passive au-delà des bornes marquées par nos pères, que de la donner comme nécessaire à la pureté et perfection de l'amour.

XXVII. Abrégé de la doctrine des actes.

Nous avons soigneusement distingué les actes directs et réfléchis, aperçus et non aperçus, empressés ou inquiets et paisibles (1). Nous avons exclu les derniers de l'état de perfection (2); mais il faut bien prendre garde qu'outre l'empressement et l'inquiétude, il y a une excitation douce et tranquille de soi-même et de sa propre volonté, un simple et paisible effort de son libre arbitre avec la grâce, qui est inséparable de la piété durant tout le cours de cette vie.

Il est vrai que nous avons vu (3) qu'il y a des actes de simplicité ou même de transport, qui échappent à notre connoissance, ou plutôt à notre souvenir; mais si l'on n'y regarde de près, ces actes seront un prétexte aux ames infirmes et présomptueuses pour ne rien faire du tout, et cependant se persuader qu'elles auront fait de grandes choses, que leur propre sublimité leur aura cachées. Ces ames doublement prises dans les lacets du démon, par oisiveté et par orgueil, ne lui échapperont jamais. Quelque cachées que soient souvent aux ames parfaites certaines bonnes dispositions de leur cœur (4), on en doit toujours avoir assez pour pouvoir dire avec David : « Mon Dieu, » je n'ai point élevé mon cœur (5) ». Et avec Job :

(1) Ci-dessus, *liv.* v, *n.* 1, 9 *et suiv.* — (2) Ci-dessus, *liv.* viii, *n.* 15, 37. — (3) *Liv.* v, *n.* 9. — (4) Ci-dessus, *liv.* v, *n.* 5, 6, 7. — (5) *Psal.* cxxx. 1.

« Qu'il me pèse dans une juste balance, et qu'il » connoisse ma simplicité (1) ». Et avec saint Paul: « C'est là notre gloire, le témoignage de notre » conscience (2) ». Et encore : « Je ne me sens » coupable de rien (3) ». Et encore : « Ma con- » science me rend témoignage (4) ». Et encore : « J'ai soutenu un bon combat, et la couronne de » justice m'est réservée (5) ». Et avec saint Jean : « Si notre cœur ne nous reprend pas, nous aurons » confiance en Dieu ; et tout ce que nous de- » manderons nous sera donné, parce que nous » gardons ses commandemens, et que nous ac- » complissons ce qui lui plaît (6) ». Et un peu au-dessus : « C'est en cela que nous connoissons que » nous sommes enfans de la vérité, et ainsi nous » fortifions et encourageons notre cœur en sa » présence (7) ». Mettons-nous donc en état d'avoir ce fidèle appui d'une bonne conscience ; il sera parfait et véritablement désintéressé, s'il est accompagné de la purification et désappropriation, dont nous parlerons bientôt, et qui consiste à bien croire que tout don parfait vient d'en haut (8). Ne cherchons donc point à étouffer les réflexions sur nous-mêmes, c'est-à-dire, ni sur nos péchés, ni sur les grâces que Dieu nous fait, puisque ces réflexions se tournent en pénitence, en actions de grâces, et en l'humble témoignage d'une bonne conscience.

XXVIII. Abrégé de

Au reste, j'ai cru devoir joindre, selon la cou-

(1) *Job.* XXXI. 6. — (2) *II. Cor.* I. 12. — (3) *I. Cor.* IV. 4. — (4) *Rom.* IX. 1. — (5) *II. Tim.* IV. 7. — (6) *I. Joan.* III. 21, 22. — (7) *Ibid.* 19. — (8) *Jac.* I. 17.

tume

tume de l'Eglise, à la doctrine que j'ai opposée au quiétisme, la réfutation et la flétrissure des livres où les maximes de cette secte sont contenues. Les erreurs ne s'enseignent pas toutes seules : elles s'introduisent par des livres et par des personnes ; et c'est pourquoi ceux qui condamnent les mauvais dogmes, n'en doivent point épargner les auteurs, ni leur chercher des excuses dans les ambiguités et variétés qui se trouvent souvent dans leurs paroles. Ç'a été la règle de l'Eglise de regarder où vont leurs principes, et où tend toute la suite de leurs expressions, comme j'ai tâché de l'expliquer en divers endroits (1). Cette secte et les autres sectes de même nature ont été de tout temps si artificieuses, que jamais il n'y a rien eu de plus difficile que de leur faire avouer leurs sentimens. La sincérité et la charité m'obligent à dire, que ces gens savent jouer divers personnages. Ils sont si enfans, si on les en croit, et d'une telle innocence, que souvent ils signeront ce que vous voudrez, sans songer s'il est contraire à leurs sentimens : car ils savent s'en dépouiller à leur volonté : en sorte que ce sont les leurs sans être les leurs, parce qu'ils n'y sont, disent-ils, jamais attachés : leur obéissance est si aveugle, qu'ils signent même sans le croire ce qui leur est présenté par leurs supérieurs : rien cependant n'entre dans leur cœur, à ce qu'ils avouent eux-mêmes ; et à la première occasion vous les retrouverez tels qu'ils étoient. Ce n'est pas sans nécessité

ce qu'on a dit des livres des Quiétistes, où l'on remarque un des caractères de cette secte.

(1) Ci-dessus, *liv.* I, *n.* 28. *Liv.* II, *n.* 23. *Liv.* X, *n.* 1.

et sans l'avoir expérimenté que je leur rends ce témoignage : et on ne peut trop recommander la vigilance et l'attention à ceux qui sont chargés de leur conscience.

XXIX. Dessein du second traité.

Le traité qui suivra celui-ci, entrera encore plus avant dans la matière du pur et parfait amour. Comme il ne s'y agira plus guère de découvrir les sentimens outrés des faux mystiques de nos jours, on expliquera par principes, et dans toute son étendue, la nature de l'amour divin, en posant ce fondement de saint Paul : « La charité ne » cherche point ses propres intérêts : *non quærit* » *quæ sua sunt* (1) ». Ce qui montre que par sa nature elle est désintéressée, et qu'un amour intéressé n'est pas charité.

En même temps il ne laisse pas d'être véritable qu'elle aime la béatitude, et c'est un second principe qu'il sera aisé d'établir. On montrera donc, par l'Ecriture et par les Pères, que c'est le vœu et la voix commune de toute la nature, et des chrétiens comme des philosophes, qu'on veut être heureux, et qu'on ne peut pas ne le pas vouloir, ni s'arracher ce motif dans aucune des actions que la raison peut produire, en sorte que c'en est la fin dernière, ainsi qu'on le reconnoît dans toute l'Ecole.

Dès-là donc il n'est pas possible à la charité de se désintéresser à l'égard de la béatitude : ce qui se confirme par la définition de la charité que donne saint Thomas (2), qui est que « la charité

(1) *I. Cor.* XIII. 5. — (2) 2. 2. *q.* 23. 1. *c.* 5. *c. q.* 24. *a.* 2. *ad* 1. *q.* 26. 1. *c. q.* 26. 1. *c.* 4. *c.*

» est l'amour de Dieu, en tant qu'il nous commu-
» nique la béatitude, en tant qu'il en est la
» cause, le principe, l'objet, en tant qu'il est
» notre fin dernière. C'est le propre de la charité,
» dit ce saint docteur (1), d'atteindre notre fin
» dernière, en tant qu'elle est fin dernière, ce
» qui ne convient à aucune autre vertu : *charitas*
» *tendit in finem ultimum, sub ratione finis ul-*
» *timi; quod non convenit alicui alii virtuti* ».

Ces *en tant*, que ce saint docteur répète sans cesse en cette matière, sont usités dans l'Ecole pour expliquer les raisons formelles et précises : en sorte que d'aimer Dieu, comme nous communiquant sa béatitude, emporte nécessairement, que la béatitude communiquée est dans l'acte de charité une raison formelle d'aimer Dieu : par conséquent un motif, dont l'exclusion ne peut être qu'une illusion manifeste.

C'est ce qui fait ajouter à ce saint docteur, « que si par impossible Dieu n'étoit pas tout le » bien de l'homme, il ne lui seroit pas la raison » d'aimer (2) » : c'est-à-dire, qu'il ne seroit pas un motif formel et une raison précise pour laquelle il aime. D'où il s'ensuit, que c'est à l'homme un motif d'aimer Dieu, que Dieu soit tout son bien, c'est-à-dire, en d'autres mots, sa béatitude.

Cette doctrine de saint Thomas est tirée de saint Augustin (3), qui partout exprime l'amour

(1) *Q.* 23, 7. *c. et ad* 2. *act.* 8. *c. etc. q.* 26. 1. *ad* 1. *q.* 27. 3. *c. etc.* — (2) *Ibid. q.* 26. *art.* 13. *ad* 3. — (3) *De Doct. christ. lib.* 1, *n.* 3 *et seq. Lib.* III, *n.* 16; *tom.* III, *col.* 6 *et* 50.

qu'on a pour Dieu, par le terme de *frui, jouir,* qui enferme en sa notion la béatitude, puisqu'elle n'est précisément autre chose que la jouissance ou commencée ou accomplie de l'objet aimé.

C'est donc une illusion d'ôter à l'amour de Dieu le motif de nous rendre heureux; et c'est une contradiction manifeste de dire d'un côté, avec saint Thomas, qu'on doit aimer Dieu en tant qu'il nous communique la béatitude, et de l'autre, exclure la béatitude d'entre les motifs de l'amour; puisque la raison d'aimer ne s'explique pas d'une autre sorte.

Au reste, ces raffinemens introduits dans la dévotion ne sont pas de peu d'importance. L'homme, à qui l'on veut faire accroire qu'il peut n'agir pas par ce motif d'être heureux, ne se reconnoît plus lui-même, et croit qu'on lui en impose en lui parlant d'aimer Dieu, comme en lui parlant d'aimer sans le dessein d'être heureux : de sorte qu'il est porté à mépriser la dévotion comme une chose trop alambiquée, ou il s'accoutume, en tout cas, à la mettre dans des phrases et dans des pointilles.

Pour s'élever au-dessus de toutes ces foibles idées, il faut, avec saint Augustin, entendre la béatitude comme quelque chose au-dessus de ce qu'on appelle intérêt, encore qu'elle le comprenne, puisqu'elle comprend tout le bien, et que l'intérêt en est une sorte. C'est l'idée non-seulement de saint Augustin et des autres Pères de même âge et de même autorité; mais encore,

et je le dirai sans hésiter, c'est l'idée, pour ainsi parler, de Jésus-Christ même dans tout l'Evangile, et en particulier lorsqu'au rapport de saint Paul il a prononcé cette divine parole « qu'il est » plus heureux de donner que de recevoir (1) ». Par où il veut dire, non pas précisément qu'il est plus utile, mais outre cela principalement qu'il est meilleur, qu'il est plus noble, plus excellent et plus pur : qui est l'idée digne et véritable qu'il attachoit à ce terme, *il est plus heureux*.

Cette idée est celle que je trouve dans la plupart des anciens Pères. Si je l'ai bien remarqué, saint Anselme, auteur du siècle onzième, est le premier qui a défini la béatitude par l'utilité ou l'intérêt en l'opposant à l'honnêteté et à la justice : la subtilité de Scot s'est accommodée de cette distinction ; mais il me sera aisé de faire voir que saint Anselme et ceux qui l'ont suivi, en exprimant la béatitude d'une manière plus basse, n'ont pourtant pas renoncé à l'idée plus grande et plus noble que Dieu même, en nous formant, avoit attachée à ce beau mot.

Pour en découvrir toute la beauté, il nous faudra expliquer avec saint Augustin, que l'idée de la béatitude est confusément l'idée de Dieu : que tous ceux qui désirent la béatitude, dans le fond, désirent Dieu, et que ceux-là même qui s'écartent de ce premier être, le cherchent à leur manière sans y penser, et ne s'éloignent de lui que par un reste de connoissance qu'ils ont de

(1) *Act.* xx. 35.

lui-même : ainsi aimer la béatitude, c'est confusément aimer Dieu, puisque c'est aimer l'amas de tout bien : et aimer Dieu, en effet c'est aimer plus distinctement la béatitude.

L'idée de la récompense ne rend pas la charité plus intéressée, puisque la récompense qu'elle désire n'est autre que celui qu'elle aime, et qu'elle ne lui demande, ni honneurs, ni richesses, ni plaisirs, ni aucun des biens qu'il donne pour s'y arrêter ; mais lui-même. C'est donc en vain qu'on allègue un passage de saint Bernard où il dit, que « l'amour ne veut point de récompense (1) » : il s'expliquera lui-même plus commodément en son lieu : qu'il nous soit permis en attendant de lui donner pour interprète saint Bonaventure, c'est-à-dire un séraphin embrasé d'amour, et de résoudre ce nœud par cette courte distinction : l'amour, selon saint Bernard, ne veut point de récompense, ou l'espérance de la récompense *est imparfaite et diminue l'amour :* si vous l'entendez de la récompense créée, saint Bonaventure l'accorde ; mais si vous l'entendez de la récompense incréée, ce grand auteur le nie (2).

La raison profonde et fondamentale de cette distinction est, que la récompense incréée est cette récompense que saint Augustin appelle *perfectionnante : merces perficiens* (3). Quand

(1) *De dil. Deo. cap.* VII, *n.* 17, *tom.* I, *col.* 591. — (2) *Bonav. in* 3. *dist.* 26. *art.* 1. *ad* 5. — (3) *De Doct. christ. lib.* I, *cap.* XXXII. *n.* 35; *tom.* III, *col.* 16. *De perfect. justit. cap.* VIII, *n.* 17; *tom.* X, *col.* 173.

l'homme borne l'amour de la récompense dans des biens au-dessous de lui, la récompense qu'il cherche est pour ainsi dire dégradante, ravilissante et déshonorante; mais quand il veut pour sa récompense Dieu-même, et tous les biens de l'ame et du corps qui en suivent la possession, c'est là une récompense *perfectionnante;* parce qu'elle donne la perfection à son être aussi bien qu'à son amour. L'homme a pour mérite l'amour commencé, et il a pour récompense l'amour consommé; en sorte que sa récompense, loin de diminuer son amour, en est le comble; et le désir de la récompense est si peu la diminution de l'amour, qu'au contraire il en recherche la perfection, et que c'est là son digne et parfait motif.

J'ai mis avec Dieu, comme récompense, tous les biens du corps et de l'ame qui en accompagnent la possession, non-seulement parce qu'on ne peut pas ne pas chérir les récompenses qui nous sont données d'une main si amie et si naturellement bienfaisante, mais encore parce que ces biens ne sont qu'un regorgement, et si l'on me permet ce mot, une redondance de la possession de Dieu, qui fait le fond de la récompense; c'est pourquoi saint Bonaventure nous apprend que tout cela est l'objet de la charité; à cause (remarquez ces mots) *que la charité,* le vrai et parfait amour, *regarde la béatitude avec l'universalité de tous les biens* qu'elle comprend, tant essentiels qu'accidentels (1). Voilà l'objet, voilà le motif qu'on ne

(1) *Bonav. etc. q.* 2. *ad* 2.

peut jamais exclure de la charité. Ce sont là *ces nobles récompenses*, comme les appelle saint Clément d'Alexandrie [1], qui épurent l'amour loin de l'affoiblir : récompenses en effet si nobles, qu'ou ce n'est point un intérêt, ou si c'en est un, le désintéressement n'est pas meilleur.

C'est en effet une fausse idée des nouveaux mystiques de donner pour objet à la charité la bonté de Dieu, en excluant de l'état parfait tout rapport à nous : autrement il faudroit ôter de ce grand précepte de l'amour de Dieu, *tu aimeras le Seigneur*, puisque le mot de Seigneur a rapport à nous. Bien plus il faudroit rayer ce terme, *Le Seigneur ton Dieu*, puisqu'il n'est pas *notre Dieu* sans ce rapport. Il s'ensuivroit encore de cette doctrine, que l'amour que nous avons pour Dieu comme étant notre premier principe et notre dernière fin, ne seroit pas un amour de charité : erreur qui est réfutée, après saint Thomas, par toute la théologie.

Ne croyons donc pas déroger à la charité en aimant Dieu comme une nature créatrice et conservatrice, encore que tous ces mots aient rapport à nous : ni en l'aimant comme Sauveur, et Jésus comme Jésus, encore que notre salut soit enfermé dans ce titre et en fasse la douceur. Puis-je aimer Jésus-Christ comme mon Sauveur, sans aimer par le même amour mon salut même par lequel il est fait Sauveur? C'est pousser l'illusion trop loin que de croire que ces motifs dé-

[1] *Strom. lib.* 4, *p.* 488.

rogent, je ne dirai pas à l'amour, mais à l'amour le plus pur.

Par la même raison c'est aimer, et aimer du plus pur amour, que d'aimer Dieu comme une nature bienfaisante et béatifiante : tout cela étant en Dieu une excellence qui ne peut pas ne pas être aimée, ni ne pas servir de motif à l'amour, comme il a été expliqué.

Nous concluons de ces beaux principes qu'il ne faut pas craindre que celui qui aime Dieu souverainement, en se servant du motif de la récompense ou de la béatitude éternelle, puisse tomber dans le vice de rapporter Dieu à soi, puisqu'il est de la nature de cette récompense *perfectionnante*, et de cet amour jouissant, d'attacher l'ame à Dieu plus qu'à elle-même ; personne ne s'est jamais confessé, ni ne se confessera jamais d'avoir rapporté à soi-même comme à sa dernière fin l'amour où l'on aime Dieu souverainement comme son éternelle récompense : ces péchés sont inconnus aux confesseurs, et ne subsistent que dans les idées de quelques spirituels, dont il faudra en son lieu expliquer bénignement la bonne intention ; mais non pas laisser jamais ébranler cette immuable vérité de la foi : que l'amour souverain de Dieu, animé par le motif du moins subordonné de la récompense, pour ne pas entrer plus avant dans la question, est un vrai amour de charité, qui, croissant comme il doit faire avec ce motif, peut devenir un pur et parfait amour.

Et quant à ces abstractions et suppositions im-

possibles, dont nous avons tant parlé, nous en parlerons encore pour faire voir, en premier lieu, « qu'il ne faut pas permettre aux ames peinées » d'acquiescer à leur désespoir et à leur damna- » tion apparente; mais avec saint François de » Sales les assurer, que Dieu ne les abandonnera » pas » : ainsi qu'il est porté dans l'article XXXI parmi les XXXIV (1). Nous exposerons à fond les conseils de saint François de Sales : et en même temps nous montrerons que c'est une erreur d'employer ces suppositions impossibles, pour séparer les motifs de l'amour les uns d'avec les autres. On dit par exemple : on aimeroit Dieu quand par impossible il faudroit l'aimer sans récompense; donc la récompense n'est pas une raison d'aimer, et l'amour parfait exclut ce motif. C'est une erreur semblable à celle-ci : on aimeroit Dieu, quand par impossible il ne seroit pas créateur, puisque la création ne rend pas sa nature plus excellente : donc il faut exclure le motif de la création, lorsqu'on veut aimer purement. De même, on aimeroit Dieu, et on l'aimeroit souverainement, quand il ne nous auroit pas donné pour Sauveur son Fils unique : donc cette parole du Sauveur, « Dieu a » tant aimé le monde, qu'il lui a donné son Fils » unique (2) », n'est pas un motif d'amour; donc c'est d'un amour imparfait, et qui n'est pas de charité, que parle saint Jean, lorsqu'il dit : « Aimons Dieu, parce qu'il nous a aimés le pre- » mier, et qu'il a envoyé son Fils pour être le

(1) Ci-dessus, *pag.* 21. — (2) *Joan.* III. 16.

» Sauveur du monde (1) » : donc ce *parce que* de saint Jean n'exprime pas un motif du vrai et parfait amour : donc ce doux nom de Jésus, qui réjouit le ciel et la terre, ne nous est pas proposé comme un moyen et une raison de toucher les cœurs ; et l'amour pur et parfait exclut ce motif. Tout cela que seroit-ce autre chose, que de vains raisonnemens qui tendroient à l'extinction de la piété ?

Si l'on vouloit pousser à bout la subtilité, et s'abandonner à son génie, il ne faudroit que dire encore : on aimeroit Dieu souverainement, quand on ne songeroit pas à la volonté par laquelle il a disposé de nous et de toutes choses. Car, en faisant abstraction de ce rapport, sans lequel Dieu pouvoit être, puisqu'il pouvoit être sans rien créer, il ne laisseroit pas d'être souverainement aimable : donc la conformité de notre volonté à celle de Dieu n'est pas le motif de l'amour et du pur amour, et il n'y a qu'à se perdre abstractivement dans l'excellence de l'être divin. Ainsi les motifs de l'amour s'évanouiront l'un après l'autre ; et à force de vouloir affiner l'amour, il se perdra entre nos mains. N'en disons pas davantage, de peur de faire insensiblement le livre dont nous voulons seulement donner le plan.

J'ai déjà comme ouvert l'entrée à cette doctrine (2) ; mais je me vois obligé de la mettre avec la grâce de Dieu dans la dernière évidence (3) : et

(1) *I. Joan.* IV. 10, 19. — (2) Ci-dessus, *liv.* III, *n.* 8. *Liv.* IX, *n.* 7. — (3) Ci-dessous, *Addit. et Corr. n.* 6; *pag.* 480 *et suiv.*

pour mieux assurer la foi des fidèles, je m'unirai aux colonnes de l'Eglise, c'est-à-dire sans affectation, à quelques-uns des principaux d'entre les évêques, comme feront volontiers, j'ose l'assurer, ceux qui se proposent d'écrire sur cette matière.

XXX. Quelle désappropriation, et quelle purification de l'amour on établira dans le second traité.

Nous n'oublierons pas, dans ce livre, la vraie et solide purification de l'amour, dont les mystiques de nos jours ne parlent guère; elle se fait par la foi en ces paroles: « Tout don parfait vient » de Dieu (1) »: et « Qu'avez-vous que vous n'ayez » reçu (2) »? et « Sans moi vous ne pouvez rien (3) ». Nous avons touché cette admirable purification (4), en montrant l'abandon parfait, où, sans établir en soi-même aucune partie de sa confiance, on donne tout à Dieu: *ut totum detur Deo*, comme disent saint Cyprien et saint Augustin. Telle est la véritable purification de l'amour: telle est la parfaite désappropriation du cœur qui donne tout à Dieu, et ne veut plus rien avoir de propre. Chose étrange! on ne voit point éclater une si parfaite purification et désappropriation dans les écrits des nouveaux mystiques. Nous leur avons vu établir la pureté de l'amour dans la séparation des motifs qui le pouvoient exciter; mais la méthode que nous proposons, s'il la faut appeler ainsi, qui est celle que saint Augustin a prise de l'Evangile, ne craint point de rassembler tous les motifs pour se fortifier les uns les autres; et pour épurer l'amour de Dieu de tout amour de soi-

(1) *Jac.* I. 17. — (2) *I. Cor.* IV. 7. — (3) *Joan.* XV. 5. — (4) Cidess. *liv.* X, *n.* 18.

même, elle entre profondément dans cette foi, qui est le fondement de la piété, qu'on ne peut rien de soi-même, et qu'on reçoit tout de Dieu à chaque acte, à chaque moment. C'est ainsi que le cœur se désapproprie : sans cette purification, tout ce qu'on fait pour épurer l'amour, ne fait que le gâter et le corrompre; et plus on le croira pur, plus il sera disposé à devenir la pâture de notre amour-propre.

CONCLUSION.

Toute la vie chrétienne tend au pur et parfait amour, et tout chrétien y est appelé par ces paroles : « Vous aimerez le Seigneur votre Dieu de » tout votre cœur (1) » : c'est là en substance tout ce que Dieu demande de nous : « car qu'est-ce » que vous demande le Seigneur votre Dieu, si » ce n'est que vous craigniez le Seigneur votre » Dieu, et que vous marchiez dans ses voies, et » que vous l'aimiez, et que vous serviez le Sei- » gneur votre Dieu de tout votre cœur et de » toute votre ame (2) »? Il nous donne pour motif de notre amour ce que Dieu nous est : il est le Seigneur, il est notre Dieu, qui s'unit à nous, ainsi qu'il l'exprime tout de suite par ces paroles : « Le ciel et le ciel du ciel, c'est-à-dire, le ciel le » plus haut, où sa gloire se manifeste, appar- » tient au Seigneur votre Dieu, avec la terre et » tout ce qu'elle contient; et toutefois le Seigneur » s'est attaché à vos pères, et les a aimés, et en

(1) *Deut.* VI. 15. — (2) *Ibid.* X. 12.

» a choisi la race (1) », et le reste, qui n'est ni moins tendre ni moins fort; mais qu'il seroit trop long de rapporter. D'où il conclut : « Aimez donc » le Seigneur votre Dieu (2) ». On voit, par tout ce discours, que le chaste et pur objet de notre amour est un Dieu qui veut être à nous; ce qui faisoit dire à David : « Qu'ai-je dans le ciel, et » qu'ai-je désiré de vous sur la terre? vous êtes le » Dieu de mon cœur, et Dieu est mon partage à » jamais (3) ». Ainsi ce motif d'aimer Dieu comme le Dieu qui veut être à nous, est du pur amour, et il n'est pas permis à personne d'exclure ce beau motif, à moins de renoncer aux premiers mots du grand et premier précepte de l'amour de Dieu.

Passons outre : il s'ensuit, de tous ces passages et de cent autres, ou plutôt de tout l'ancien et de tout le nouveau Testament, que le pur et parfait amour est l'objet et la fin dernière de tous les états; et ne l'est pas seulement des états particuliers qu'on nomme passifs : d'où il faut aussi conclure, que le genre d'oraison qu'on nomme passive, soit qu'on y soit en passant, ou qu'on y soit par état, n'est pas nécessaire à la pureté et à la perfection de l'amour où toute ame chrétienne est appelée : par où nous avons montré que ceux qui arrivent à cette oraison n'en sont pour cela ni plus saints ni plus parfaits que les autres, puisqu'ils n'ont pas plus d'amour.

La suppression ou suspension de certains actes

(1) *Deut.* x. 14. — (2) *Ibid.* xi. 1. — (3) *Ps.* lxxii. 25, 26.

dans l'état passif, durant le temps du recueillement ou de l'oraison, n'induit pas la suppression ou suspension des mêmes actes hors de ce temps, et on les doit exercer dans l'occasion, ainsi qu'ils sont commandés : de cette sorte il faut souvent répéter les actes de foi explicite, les demandes et les actions de grâces. Il ne faut point regarder les demandes comme intéressées, sous prétexte que c'est pour nous que nous les faisons, et non pas pour Dieu, pour qui il n'y a rien à demander, puisqu'*il n'a besoin de rien, et qu'il donne tout* (1) : ne lui cherchons point d'intérêt, car il n'en a point, et sa gloire est notre salut : et ne croyons pas l'aimer moins, quand, à la manière d'une fidèle épouse, notre ame le cherchera, poussée du chaste désir de le posséder.

ADDITIONS ET CORRECTIONS.

I. On corrige dans le livre x, n. 1, la faute où l'on est tombé, d'excuser nos faux mystiques de l'art. VIII des Béguards.

On a corrigé dans cette seconde édition les fautes des citations qui étoient dans la première : mais il reste des fautes dans les choses mêmes, dont j'ai été averti par mes amis : et comme il y en a quelques-unes qui sont considérables, je ne sache rien de meilleur que d'avouer franchement que je me suis trompé.

J'ai dit, au livre x, n. 1, que la VIII.e proposition des Béguards rapportée dans le concile œcuménique de Vienne ne regardoit pas les faux

(1) *Act.* XVII. 25.

mystiques de nos jours, non plus que la v.e et la vii.e : encore qu'elle les regarde directement, comme il paroît par la simple lecture de la Clémentine *Ad nostrum : de hæret.* approuvée dans ce saint concile. Il est vrai, quant à la viii.e proposition, que je n'en ai considéré qu'une partie, et que j'ai manqué d'attention pour l'autre. Voici la proposition toute entière, comme elle est couchée dans la Clémentine : « qu'ils ne doi-
» vent point se lever à l'élévation du corps de
» Jésus-Christ, ni lui rendre aucun honneur :
» assurant que ce seroit en eux une imperfection,
» s'ils descendoient de leur sublime contempla-
» tion, pour penser au ministère ou sacrement
» de l'Eucharistie, ou à la passion de l'humanité
» de Jésus-Christ ».

Dans cette proposition des Béguards je n'ai remarqué que ce qui regarde l'Eucharistie; et la crainte que j'avois d'imputer aux nouveaux mystiques ce qui n'étoit point de leur sentiment, m'a fait dire que cet article ne les touchoit pas. Mais j'ai fait voir dans tout le livre ii de cette Instruction, que nos faux contemplatifs ne croyoient que trop, que Jésus-Christ Dieu et homme, et les mystères sacrés de son humanité, dégradoient la sublimité de leur oraison, et lui étoient un obstacle; et qu'ainsi de ce côté là ils adhèrent trop visiblement à l'erreur des Béguards.

II. Doctrine excellente de saint Augus-

On m'a aussi averti que je ne devois pas laisser sans preuve ce que j'ai dit au livre vi, n. 34, que c'étoit « une doctrine constante de saint Augustin
» et

» et de tous les Pères, que Jésus-Christ, en » nous proposant l'Oraison dominicale comme le » modèle de la prière chrétienne, y a renfermé » tout ce qu'il falloit demander à Dieu : en sorte » qu'il n'est permis ni d'y ajouter d'autres de- » mandes, ni aussi de se dispenser en aucun état » de faire celles qu'elle contient ». On a désiré que je soutinsse de quelque passage un point si fondamental de la matière que je traitois. Et pour satisfaire à un si juste désir, je rapporterai la doctrine de saint Augustin dans l'exposition de l'Oraison dominicale à ceux qu'on appeloit *Competentes*, parce qu'ils demandoient ensemble le baptême, et qu'étant admis par l'évêque à ce sacrement, ils devoient prononcer la première fois cette divine Oraison, à la face de toute l'Eglise, en sortant des fonts baptismaux.

tin sur le *Pater*, qu'il falloit avoir ajoutée au liv. VI, n. 34.

Dans le premier sermon que ce Père a fait sur ce sujet, qui est le LVI.e de la nouvelle édition, nous lisons ces mots (1) : « Les paroles que notre » Seigneur Jésus-Christ nous a enseignées dans » l'Oraison dominicale, sont le modèle de nos » désirs : *forma est desideriorum :* il ne nous est » pas permis de demander autre chose que ce qui » est écrit dans ce lieu : *Non licet tibi aliquid* » *petere, quàm quod ibi scriptum est* ».

Il importe donc de bien prendre l'esprit de cette divine prière ; et saint Augustin continue à nous y faire entrer, en examinant chaque demande en cette sorte. « Que votre nom soit sanc-

(1) *Serm.* LVI, *n.* 4 ; *tom.* V, *col.* 324.

» tifié (1). Pourquoi demandez-vous que son nom
» soit sanctifié ? il est déjà saint. Quand vous de-
» mandez que son nom soit sanctifié, est-ce que
» vous allez prier Dieu pour Dieu et non pas pour
» vous ? Entendez, et vous priez pour vous-même ;
» car vous demandez que ce qui est toujours saint
» en soi soit sanctifié en vous, qu'il soit réputé
» saint, qu'il ne soit pas méprisé. Vous voyez
» donc que c'est à vous que vous désirez du bien ;
» car si vous méprisez le nom de Dieu, c'est un
» mal pour vous et non pas pour Dieu ».

Remarquez cette façon de parler : ce n'est pas pour Dieu que vous offrez des prières ; c'est pour vous : vous vous désirez du bien à vous-même : est-ce un désir intéressé ? Il n'y songe seulement pas, et nous en verrons la raison. Il poursuit (2) :
« Que votre règne arrive : quoi ? si vous ne le de-
» mandiez pas, le règne de Dieu ne viendroit pas ?
» Il parle de ce règne qui arrivera à la fin des
» siècles : car Dieu règne toujours, et n'est jamais
» sans régner, lui à qui toute créature obéit.
» Mais quel règne désirez-vous, sinon celui dont
» il est écrit : Venez, vous qui avez été bénis par
» mon père, et recevez le royaume. Voilà ce qui
» nous fait dire, Que votre royaume arrive. Nous
» prions que ce royaume soit en nous : nous de-
» mandons d'être unis dans ce royaume, car ce
» règne viendra sans doute : mais que vous ser-
» vira qu'il vienne, s'il vous trouve à la gauche ?
» Ainsi, en cet endroit de la prière comme à l'au-

(1) *Serm.* LVI, *n.* 5. — (2) *Ibid. n.* 6.

» tre, c'est à vous que vous souhaitez du bien : » c'est pour vous que vous priez ; et ce que vous » désirez, c'est de vivre de la manière qui est né- » cessaire pour arriver à ce royaume, qui sera » donné à tous les saints ».

On dira peut-être qu'il nous attache trop à notre intérêt, et qu'il ne nous fait pas assez reconnoître l'excellence de la nature divine en elle-même. Au contraire il la suppose : il suppose, dis-je, que le nom de Dieu est saint en lui-même : que le règne de Dieu est éternel et inséparable de lui : enfin, que Dieu est si grand, qu'il n'y a rien à lui désirer, et qu'il ne nous reste qu'à prier pour nous, afin que nous soyons pleins de lui : mais la demande suivante le fait encore mieux entendre (1) : « Que votre volonté soit faite : quoi, » si vous ne le demandiez pas, Dieu ne fera point » sa volonté ? Souvenez-vous de l'article du Sym- » bole que vous avez rendu, c'est-à-dire que vous » avez professé à la face de toute l'Eglise, après » l'avoir appris en secret : Je crois en Dieu le » Père tout-puissant : s'il est tout-puissant, pour- » quoi priez-vous que sa volonté soit faite ? Que » veut donc dire cette demande, Que votre vo- » lonté soit faite ? c'est-à-dire, qu'il se fasse en » moi que je ne résiste pas à votre volonté. Ainsi, » en cette demande comme dans les autres, c'est » pour vous que vous priez, et non pas pour » Dieu ; car la volonté de Dieu se fera en vous, » quand même elle ne se fera pas par vous. La

(1) *Serm.* LVI, *n.* 7 ; *col.* 325.

» volonté de Dieu se fait dans les justes, à qui il
» dit, Venez, ô bénis de Dieu! et recevez le royau-
» me, puisqu'en effet ils le reçoivent : elle se fera
» aussi dans ceux à qui il dira, Allez, maudits.
» La volonté de Dieu se fera en eux, puisqu'ils
» iront au feu éternel; mais c'est autre chose que
» la volonté de Dieu se fasse par vous. Ce n'est
» donc pas sans raison que vous demandez qu'elle
» s'accomplisse en vous, et par-là vous ne de-
» mandez autre chose, sinon que vous soyez heu-
» reux; *nisi ut bene sit tibi*, mot à mot, qu'il
» vous soit bien : que vous soyez aussi bien que
» vous le désirez, mais en quelque état ou heu-
» reux ou malheureux que vous soyez, la volonté
» de Dieu se fera en vous, et vous avez encore à
» demander qu'elle se fasse aussi par vous : *fiet*
» *in te : sed fiat et à te* » : afin, comme il vient de dire, que votre état soit heureux, *ut bene sit tibi.*

Cette parole de saint Augustin, *ut bene sit tibi*, est répétée de l'endroit du Deutéronome, où se lit le commandement primitif du saint amour(1) : « Ecoute, Israël, et prends garde à ob-
» server les commandemens que t'a prescrits le
» Seigneur, et afin que cela te tourne à bien : *et*
» *bene sit tibi* » ; afin que tu sois heureux : comme s'il disoit, Ce n'est pas pour être heureux lui-même que le Seigneur ton Dieu veut être aimé de toi : c'est afin que tu le sois; à quoi il ajoute : « Ecoute, Israël; le Seigneur notre Dieu est un

(1) *Deut.* VI. 3.

» seul Seigneur (1) » : ce qui appartient à l'excellence incommunicable de la nature divine : d'où après avoir posé, comme on a vu, les motifs fondamentaux de notre amour, il conclut : « Tu » aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton » cœur, etc. (2) » ; ne dédaignant pas d'expliquer dès ces premiers mots, que le Dieu qu'il nous faut aimer est un Dieu qui est notre Dieu ; ce qui comprend que c'est un Dieu qui se donne à nous : *Dominum Deum tuum.*

Il ne faut donc pas s'étonner que saint Augustin ait tant inculqué que ce Dieu qu'il nous faut aimer n'a pas besoin de notre amour, et qu'il veut que nous l'aimions, parce qu'il veut que notre amour nous tourne à bien et non pas à lui : *ut bene sit tibi;* ce qui marque la plénitude infinie et surabondante de sa nature bienheureuse autant que parfaite.

C'est ainsi que l'Eglise chrétienne, bien instruite des préceptes de l'ancien et du nouveau Testament, faisoit expressément remarquer, par la bouche de ses plus grands évêques, aux enfans qu'elle alloit engendrer en Jésus-Christ, que même dans les demandes où il n'étoit point fait mention d'eux, c'étoit néanmoins pour eux qu'ils prioient, et non pas pour Dieu qui n'a besoin de rien. Elle ne vouloit leur inspirer, en sortant des eaux du baptême, qu'une sainte et pure charité, pour le nouveau père à qui elle venoit de les enfanter, c'est-à-dire pour notre Père qui est dans

(1) *Deut.* VI. 4. — (2) *Ibid.* 5.

les cieux : et cet amour filial, qui leur faisoit désirer d'être pleins de Dieu, comme d'une nature excellente pour laquelle il n'y avoit rien à demander, n'étoit ni impur ni imparfait.

Saint Augustin répète la même leçon dans une semblable occasion au sermon suivant (1), et il enseigne encore aux enfans de Dieu : « Que nous » prions pour nous et non pas pour Dieu : *pro* » *nobis rogamus, non pro Deo :* car, dit-il, ce » n'est pas à Dieu que nous souhaitons du bien, » lui à qui il ne peut jamais rien arriver de mal ; » mais c'est à nous que nous désirons ce bien, » que son nom qui est toujours saint soit sancti- » fié en nous ». Et un peu après (2) : « Deman- » dons, ne demandons pas : *petamus, non pe-* » *tamus :* que son règne vienne ; il viendra : le » règne de Dieu est éternel. Mais cette demande » nous apprend que c'est pour nous que nous » prions et non pas pour Dieu, notre intention » n'étant pas de souhaiter du bien à Dieu, comme » en désirant qu'il règne : mais nous entendons » que nous-mêmes nous serons son règne, si nous » profitons dans la foi que nous avons en lui ». Et encore un peu après (3) : « Que votre volonté » soit faite ; c'est pour nous que nous faisons cet » heureux souhait : car pour la volonté de Dieu » elle ne peut pas ne se pas accomplir ».

Il ne se lasse point d'inculquer cette vérité, et il dit encore dans un troisième sermon (4) : « La

(1) *Serm.* LVII, *n.* 4, *col.* 332. — (2) *Ibid. n.* 5. — (3) *Ibid. n.* 6. — (4) *Serm.* LVIII, *n.* 3 ; *col.* 338.

» sanctification du nom de Dieu, que nous de-
» mandons, est celle par laquelle nous sommes
» faits saints ; car son nom est toujours saint : et
» de même quand nous demandons que son règne
» arrive, il viendra quand nous ne voudrions
» pas : mais demander et désirer qu'il vienne, ce
» n'est autre chose que lui demander qu'il nous
» en rende dignes, de peur qu'il ne vienne, et ne
» vienne pas pour nous ».

La même doctrine revient encore au sermon suivant (1), et toute la distinction que saint Augustin y fait entre les demandes, c'est que les unes se font dans le temps seulement, comme celle du pain de tous les jours, celle du pardon des péchés, et ainsi du reste : au lieu que les autres s'étendent à toute l'éternité comme les premières : mais toutes ont cela de commun, que c'est pour nous et pour notre bien que nous les faisons.

C'est donc ainsi qu'il faut prier, puisque l'Oraison dominicale est la forme de toutes les autres, comme on a vu que ce Père l'a présupposé dès le commencement du sermon LVI. On sait qu'il a montré en d'autres endroits (2), que cette doctrine étoit celle de saint Cyprien, et qu'il n'a fait que la répéter après ce saint martyr. C'est celle de tous les saints : et c'est une illusion de croire qu'en quelque état que ce soit, on doive se détacher de tels désirs ou n'en être pas touché.

Ce n'est pas qu'il ne soit juste et excellent de se complaire dans la grandeur de Dieu, et de se

(1) *Serm.* LIX, *n.* 5, *etc. col.* 339. — (2) *De don. Pers. cap.* II, *n.* 4 *et seq. tom.* X, *col.* 823 *et seq.*

réjouir du bien divin : mais ce n'est pas là une demande, et ce seroit un acte stérile si l'on n'en venoit à la pratique de se remplir de Dieu en le servant. Il faut aussi désirer la gloire de Dieu dans l'accomplissement de sa volonté : mais cette gloire, cette volonté dont on demande l'accomplissement, est celle de nous rendre saints et heureux : et la gloire qui arrive à Dieu pour faire sa volonté dans ceux qu'il damne, n'est pas l'objet de nos vœux, mais de nos terreurs : que si nous aimons sa justice comme un de ses attributs, ce n'est pas pour nous que nous l'aimons, et au contraire nous avons démontré que c'est chose abominable de former en nous une volonté par rapport à cette justice qui réprouve (1). Il demeure donc pour constant, que tous les désirs et toutes les demandes que nous faisons dans le *Pater*, se doivent faire pour nous; que s'éloigner de cet esprit, c'est s'éloigner de l'esprit autant que des paroles de cette divine oraison ; et que c'est là le premier désir que le Saint-Esprit produit dans les ames nouvellement régénérées, lorsqu'il leur inspire le pur et chaste désir de crier pour la première fois : Notre Père, notre Père (2).

III. Que la doctrine précédente n'empêche pas que saint Augustin n'ait excellemment enten-

En enseignant cette sainte et salutaire doctrine, à Dieu ne plaise, que saint Augustin ait rien dit qui déroge à la pureté et au désintéressement inséparable de la charité : car il savoit bien que saint Paul avoit prononcé, non-seulement de la charité parfaite, mais encore de la charité en tout état : qu'elle *ne recherche point*

(1) Ci-dessus, *liv.* III *et* IV. — (2) *Rom.* VIII. 15. *Gal.* IV. 6.

son propre intérêt : non quærit quæ sua sunt (1); et c'est pourquoi, tout en disant que « la charité » veut jouir, et qu'elle est le désir de jouir d'une » chose pour l'amour d'elle-même (2) »; il enseigne en même temps « qu'on doit se rapporter » soi-même à Dieu, et non Dieu à soi; qu'on doit » s'aimer soi-même pour l'amour de Dieu, et con- » séquemment aimer Dieu plus que soi-même; et » qu'on ne satisfait jamais à ce qu'on lui doit, » qu'on ne lui rende sans réserve tout ce qu'on » a reçu de lui (3) ».

du la nature du saint amour de la charité.

Selon la doctrine perpétuelle de ce Père, l'espérance loin de diminuer le saint et parfait amour, ou d'y apporter un mélange de bas et foible intérêt, n'a au contraire, quand elle est parfaite, d'autre fondement que l'amour, puisque l'espérance qui reste dans les pécheurs ne peut être que fausse ou foible : fausse, s'ils espèrent les biens éternels sans se corriger; foible, si l'espérance des biens éternels ne les porte pas à garder par charité les commandemens : mais, dit-il, « la » vraie espérance est celle où la charité nous fait » tellement aimer, qu'en faisant bien et obéissant » aux préceptes des bonnes mœurs, on puisse es- » pérer ensuite de parvenir à ce qu'on aime (4) ».

C'est dans cette vue que ce Père et les autres saints rangent souvent l'espérance après la charité, dont ils rendent ces deux raisons : l'une,

(1) *I. Cor.* XIII. 5. — (2) *De Doct. christ. lib.* I, *n.* 3, *et lib.* III, *n.* 16; *tom.* III, *col.* 6 *et* 50. — (3) *Ibid. lib.* I, *n.* 20, 28; *col.* 11 *et* 13. — (4) *Ibid. lib.* I, *n.* 42; *col.* 18. *Enchir. cap.* 117, *n.* 31; *tom.* VI, *col.* 240.

que l'espérance est vaine, quand elle n'est pas fondée sur les bonnes œuvres qui sont faites en charité : l'autre, que celui dont on espère le plus, est celui qu'on aime.

IV. De la pureté et du désintéressement de l'amour, dont on vient de parler.

Personne aussi n'a parlé plus clairement que ce Père, de l'amour pur, désintéressé et gratuit. C'est ce qu'on peut voir à la fin de ces additions (1), où l'on trouve cette maxime fondamentale : *Si vous aimez, aimez gratuitement* (2) : ce qui veut dire que tout amour inspiré par la charité est gratuit, selon ce principe de saint Paul (3) : *La charité ne recherche point son propre intérêt.* Mais pour confirmer une vérité qu'il est si nécessaire d'inculquer en nos jours, il me vient encore ici un passage sur ce verset du Psaume LIII : « Je » vous sacrifierai volontairement, *voluntariè sa-* » *crificabo tibi* (4). Pourquoi, volontairement? » parce que j'aime gratuitement ce que je loue. Je » loue Dieu, et je me réjouis dans cette louange ; » je me réjouis de sa louange, parce que je n'ai » point à rougir de le louer. Ce n'est pas comme » lorsqu'on loue dans le théâtre ou celui qui » mène un chariot, ou celui qui tue adroitement » une bête, ou quelqu'un des comédiens, et qu'a- » près leurs acclamations souvent on rougit de » les voir vaincus. Il n'en est pas ainsi de no- » tre Dieu : qu'on le loue par sa volonté : qu'on » l'aime par sa charité : que son amour et sa » louange soit gratuite (désintéressée) : que veut

(1) Ci-dessous, *n.* 7. — (2) *Serm.* CLXV, *n.* 4 ; *tom.* V, *col.* 799. — (3) *I. Cor.* XIII. 5. — (4) *Aug. in Ps.* LIII, *n.* 10 ; *tom.* IV, *col.* 498.

» dire désintéressée ? c'est qu'on l'aime, qu'on le
» loue pour soi et non pour un autre : car si vous
» louez Dieu, afin qu'il vous donne quelque autre
» chose que lui-même, vous ne l'aimez pas gra-
» tuitement ». Et un peu après : « Avare, quelle
» récompense recevrez-vous de Dieu? ce n'est pas
» la terre, c'est lui-même que vous réserve celui
» qui a fait le ciel et la terre : c'est ce qui fait
» dire au Psalmiste : Je vous sacrifierai volon-
» tairement. Ne lui offrez donc point votre sacri-
» fice par nécessité. Si vous le louez pour une
» autre chose, vous le louez par nécessité, puis-
» que si vous aviez ce que vous aimez, vous ne le
» loueriez pas. Prenez bien garde à ce que je dis :
» si vous louiez Dieu, afin qu'il vous donnât de
» grandes richesses, et que vous les eussiez d'ail-
» leurs, le loueriez-vous »? Si donc vous louez Dieu pour l'amour des richesses, vous ne lui sacrifiez pas volontairement, mais par une espèce de nécessité, parce qu'outre lui vous aimez encore quelque autre chose. C'est pour cela que David a dit : « Je vous sacrifierai volontairement :
» méprisez tout : soyez attentif à lui seul ». Et un peu après : « Demandez-lui dans le temps ce
» qui pourra vous servir pour l'éternité : mais
» pour lui, aimez-le gratuitement, parce que
» vous ne trouverez rien de meilleur que vous
» puissiez obtenir de lui que lui-même ; ou si
» vous trouvez quelque chose de meilleur, je vous
» permets de le demander ». Il suppose manifestement qu'on doit demander pour soi tout ce qu'il y a de meilleur ; d'où il tire cette conséquence :

Je vous sacrifierai volontairement, qu'est-ce à dire volontairement? c'est-à-dire gratuitement (avec un amour désintéressé). Que veut dire avec un amour désintéressé? Je confesserai, je louerai, je bénirai votre nom, parce qu'il est bon : *Confitebor nomini tuo, quoniam bonum est,* a-t-il dit : « Je bénirai votre nom, parce que » vous me donnerez de riches possessions ou de » grands honneurs? Non : pourquoi donc? parce » qu'il est bon et que je ne trouve rien de meil- » leur : c'est pour cela que je bénirai votre nom, » parce qu'il est bon » : Bon en lui-même : bon à nous, car il joint toujours ces deux choses; et dans l'un et dans l'autre sens on ne trouve rien de meilleur.

V. Réflexions sur la doctrine précédente.

Quiconque se sera rendu attentif aux passages de saint Augustin, qu'on vient d'entendre, y aura senti toute la force, toute la perfection, et les motifs les plus excellens comme les plus épurés de l'amour divin. Premièrement, on a vu qu'il présuppose l'infinie et suréminente bonté de la nature divine, à laquelle il faut rapporter tout ce qu'on est, et l'aimer plus que soi-même. Secondement, il n'ajoute rien à ce motif, sinon que cette bonté est infiniment communicative et veut se donner à nous : non afin qu'elle soit plus grande et plus heureuse, mais afin que nous le soyons; ce qui marque précisément la surabondance de la nature divine, qui n'a pas besoin de nos biens, ainsi que disoit David (1) : « *Deus meus* » *es tu, quoniam bonorom meorum non eges :* Vous

(1) *Ps.* XV. 2.

» êtes mon Dieu, parce que vous n'avez pas besoin » de mes biens » : mais moi j'ai besoin des vôtres, ou, pour mieux parler, je n'ai besoin pour tout bien que de vous seul.

Si saint Augustin joint ces deux motifs, pour exciter son amour envers Dieu, nous avons vu qu'en cela il ne fait que prendre le plus pur esprit de l'Ecriture, et dès son origine celui du commandement de l'amour. C'est ce que Dieu explique lui-même plus amplement dans ces paroles, que nous avons déjà rapportées (1) : « Le » ciel et le ciel des cieux est au Seigneur votre » Dieu (2) », et c'est là qu'est établi son trône; ce qui montre l'excellence de sa nature : et il ajoute aussitôt après : « et cependant le Seigneur » s'est uni, s'est attaché à vos pères » de la plus intime et de la plus forte de toutes les unions, que l'Ecriture exprime par ces mots : *conglutinatus est* : terme choisi pour faire voir que cette nature très-parfaite est en même temps souverainement communicative, et que Dieu a voulu unir ensemble ces deux idées, qui sont les premières que nous avons de Dieu, pour conclure avec la plus grande force : aimez *donc le Seigneur votre Dieu, et gardez* par amour *ses commandemens* (3). Ainsi l'esprit primitif du commandement de l'amour joint ces deux choses, qu'on a vu aussi que saint Augustin a unies, que Dieu est la nature la plus parfaite, et dès-là aussi

(1) Ci-dessus, *Conclusion*, *p.* 461. — (2) *Deut.* x. 14. — (3) *Ibid.* xi. 1.

la plus libérale et la plus communicative : mais communicative et libérale, afin de nous rendre heureux, et non pas pour l'être elle-même, puisqu'elle l'est antérieurement à toutes ses communications.

David avoit réuni ces deux motifs d'aimer Dieu dans ces deux paroles : « *Excelsus Dominus, et* » *humilia respicit* (1) : Le Seigneur est haut » ; voilà l'excellence de sa nature : « et il regarde ce » qui est petit » ; voilà comme il est communicatif : ce n'est pas pour devenir grand, ni pour tirer quelque avantage de notre bassesse pour son élévation, qu'il jette les yeux dessus : mais au contraire c'est afin que ce qui est petit par soi-même, relevé de sa petitesse par le bienfaisant regard de Dieu, commence à devenir grand en ce Dieu qui le regarde : ce qui confirme toujours que Dieu fait éclater sa grandeur en ce qu'il ne la communique à ses serviteurs que pour leur avantage et non pour le sien.

Ainsi notre amour prend son origine dans l'amour entièrement gratuit et désintéressé que Dieu a pour nous ; ce qui fait qu'il en retient le caractère : car déjà il n'y a rien de plus pur et de plus désintéressé, que de commencer comme on fait par l'excellence de la nature divine ; et il ne faut pas craindre qu'on s'éloigne de ce désintéressement, quand on ne demande à Dieu, pour tout intérêt, que celui de le voir comme un bon père, et celui de le posséder comme un cher époux.

(1) *Ps.* CXXXVII. 6.

Les grands de la terre, en flattant les hommes de l'espérance de les rendre heureux, ont besoin, pour l'être eux-mêmes, des services de leurs inférieurs dont l'obéissance fait leur grandeur : mais Dieu n'en est ni plus grand par nos services ni plus petit par nos mépris, et il ne peut se montrer plus indépendant ni plus grand, qu'en voulant bien nous rendre heureux : *ut bene sit nobis,* sans avoir aucun intérêt à notre bonheur.

Et si l'on dit qu'il seroit encore plus désintéressé et plus pur de le servir sans en profiter, cela pourroit être vrai avec tout autre que Dieu, parce qu'il n'y a que lui seul qui ne s'épuise ni ne se diminue jamais en donnant, et qu'après tout, ce qu'il donne c'est lui-même : en sorte qu'il ne faut pas craindre quand le connoissant comme il faut, on s'attache aux biens qu'il donne, plutôt qu'à lui-même, puisque lui-même il est le fond et la substance du bien qu'il donne.

Il ne sert de rien de dire qu'il y en a qui ont désiré qu'il ne donnât rien, afin de l'aimer plus purement, car nul ne peut désirer sérieusement et absolument qu'il ne donne rien, et surtout qu'il ne se donne pas lui-même, parce que ce seroit s'opposer à la plus réelle et à la plus déclarée de toutes ses volontés : et pour ce qui est de ces désirs, de ces volontés imparfaites, ou plutôt de ces velléités qu'on forme dans le transport, avec plus d'affection que d'exactitude ; il en faudra toujours revenir à dire, que plus Dieu mériteroit, s'il l'avoit voulu, pour mieux dire, s'il avoit pu le vouloir, d'être servi sans récompense,

plus il est aimable d'en avoir voulu donner à ses serviteurs une aussi grande que lui-même.

Enfin, ce qui empêche éternellement qu'on ne puisse jamais vraiment séparer l'amour de la béatitude, de la volonté d'aimer Dieu en lui-même et pour lui-même : c'est premièrement, que notre béatitude n'est au fond que la perfection et l'immutabilité de notre amour, à quoi nous ne pouvons pas être indifférens sans offenser l'amour même : et secondement, que cette béatitude, positivement n'est autre chose que la gloire même de Dieu, en tant qu'elle peut être l'objet de nos désirs.

VI. Devoirs de la charité et de la justice : S. Augustin.

On a allégué saint Augustin pour prouver que le motif de la création, et les devoirs de la justice envers Dieu, comme créateur et comme père, ne doivent pas être séparés d'avec ceux du saint et pur amour (1); et sans entrer dans l'arrangement que fait l'Ecole, des motifs premiers et seconds, principaux et subordonnés de la charité, non plus que dans la distinction entre les actes que la charité produit, et ceux qu'elle commande, puisqu'aussi bien tout cela ne change rien à la substance des actes ni à la pratique : on remarquera seulement ce passage de saint Augustin sur le Psaume CXVIII (2) : « Si un père et un époux » mortel doit être craint et aimé ; à plus forte » raison notre Père qui est dans les cieux et l'E- » poux qui est le plus beau de tous les enfans des » hommes, non selon la chair, mais par sa vertu :

(1) Ci-dessus, *liv.* IX, *n.* 7. — (2) *Serm.* XXXI, *n.* 3; *tom.* IV, *col.* 1360.

» car

» car de qui est aimée la loi de Dieu, sinon de » ceux qui l'aiment lui-même? et qu'a de triste » pour de bons fils la loi d'un père »? Il parle de l'amour de la loi de Dieu et de la justice, par lequel on sait que ce saint docteur définit toujours la charité.

Les endroits où il rapporte à la charité les devoirs de la justice envers Dieu comme père, créateur et bienfaiteur, sont infinis. Dans le livre premier de la doctrine chrétienne, où il traite expressément la matière de l'amour de Dieu : « Vous devez, dit-il (1), aimer Dieu de tout votre » cœur, en sorte que vous rapportiez toutes vos » pensées, toute votre vie, et toute votre intelli- » gence à celui de qui vous tenez toutes les choses » que vous lui rapportez ». Ainsi la création, qui le rend auteur de tout, est le titre qui oblige aussi à lui tout donner. Saint Augustin établit cette vérité sur ce beau principe de justice : « Celui-là est » juste et saint, qui juge de toutes choses avec » intégrité : *Ille justè et sanctè vivit, qui rerum in-* » *teger æstimator est* (2) ». C'est de ce principe de justice, qu'il conclut ensuite qu'il faut aimer Dieu plus que soi-même, et chaque objet de la charité dans son rang. Au reste, continue-t-il, *nous sommes parce qu'il est bon :* notre être est un effet de sa bonté ; *et dès que nous sommes, nous sommes bons* (3), Dieu ne pouvant rien faire qui ne le soit : de sorte que l'aimer comme créateur, c'est l'ai-

(1) *De Doct. christ. lib.* I, *n.* 21 ; *tom.* III, *col.* 11. — (2) *Ibid. n.* 28, *col.* 13. — (3) *Ibid. n.* 35, *col.* 16.

mer comme bon, ce qui est du devoir de la charité.

Il ne sert de rien de distinguer, comme font quelques-uns, la puissance créatrice d'avec son acte, pour faire de la première un motif d'amour plutôt que de l'autre : car ce sont finesses d'école qui ne servent de rien dans la pratique, et qui ne mériteroient pas d'être relevées ici, si on ne vouloit prévenir jusques aux moindres chicanes.

Saint Augustin dit aussi que « les martyrs sont » débiteurs de leur sang (1) » ; c'est-à-dire de l'amour parfait qui le fait répandre, « parce que Jésus-» Christ en donnant le sien s'est engagé le nôtre, » *oppigneravit* » ; nous lui en sommes débiteurs : en le versant nous ne donnons pas, mais nous rendons : nous acquittons une dette.

Par la même raison que l'amour envers Dieu est une dette, l'amour envers le prochain en est une autre, ou plutôt c'est la même qu'on étend, comme l'enseigne le même Père dans une lettre à Célestin, qui est la LXII.e des anciennes éditions.

En un mot, toute l'œuvre de la charité est une œuvre de justice, conformément à cette parole : « Rendez à César ce qui est à César, et à Dieu ce » qui est à Dieu (2) » : et encore : « Ne devez rien à » personne, si ce n'est de vous aimer les uns les » autres (3) » : ainsi la charité est une justice où nous nous acquittons envers Dieu, et ensuite envers le prochain, de la première de toutes les

(1) *Serm.* CCXCIX, *n.* 3 ; *tom.* V, *col.* 1211. — (2) *Matth.* XXII. 21. — (3) *Rom.* XIII. 7, 8.

dettes; et il n'y a rien de plus inutile que de tant raffiner sur la distinction de choses si liées les unes aux autres.

VII. Suppositions par impossible selon saint Augustin; et encore selon ce Père, de l'amour désintéressé.

J'ai nommé saint Augustin en plusieurs endroits, comme un des saints Pères, où l'on ne voit pas ces suppositions impossibles dont il est parlé dans ce traité (1); mais il ne falloit point mettre en fait le sentiment d'un si grand docteur, sans en donner quelque preuve. Dans le sermon CLXI, autrefois le XVIII.e, *de verbis Apostoli*, il parle ainsi (2): « Je vous demande, si Dieu ne vous voyoit » pas, quand vous commettez un crime, et que » personne ne vous pût convaincre dans son juge- » ment; le feriez-vous? Si vous le faites dans ce » cas, vous craignez la peine: vous n'aimez pas » la chasteté; vous n'avez point la charité ». Il fait la supposition impossible, que Dieu ne vît pas le pécheur, et que le crime en fût impuni, pour donner l'idée de la vraie cause qu'on a de fuir le péché, qui est le vrai et parfait amour.

Dans le même sermon, il continue sa supposition par la comparaison d'une femme qui ordonneroit quelque chose à celui qui l'aimeroit; et dit-il, « Si vous lui désobéissez, vous damnera-t-elle? » vous mettra-t-elle en prison? fera-t-elle venir » des bourreaux? point du tout: on ne craint rien » dans cette occasion, que cette parole: Je ne » vous verrai jamais. C'est cette menace qui fait » trembler: Vous ne me verrez plus. Si une mal- » heureuse vous parle ainsi, vous tremblez. Dieu

(1) Ci-dessus, *liv.* X, *n.* 19. — (2) *Serm.* CLXI, *n.* 8; *tom.* V, *col.* 778. — (3) *Ibid. n.* 10, *col.* 779.

» vous tient le même langage, et vous ne tremblez » pas? Vous trembleriez sans doute, si vous ai- » miez ». Il continue à montrer la pureté de l'amour dans la supposition impossible de l'impunité ; et c'est ce qu'il répète souvent.

Il parle encore plus clairement sur le Psaume CXXVII, lorsqu'expliquant cette crainte chaste, dont il est traité dans le Psaume XVIII, selon la version d'alors : *Timor Domini castus permanens in sæculum sæculi :* il raisonne ainsi (1) : « Si Dieu venoit en personne, et vous disoit » de sa propre bouche : Péchez tant que vous » voudrez ; contentez-vous ; que tout ce que » vous aimez vous soit donné ; que tout ce qui » s'oppose à vos desseins périsse ; qu'on ne vous » contredise point ; que personne ne vous re- » prenne ni ne vous blâme ; que tous les biens » que vous désirez vous soient donnés avec profu- » sion : vivez dans cette jouissance, non pour un » temps, mais toujours : je vous dirai seulement » que vous ne verrez jamais ma face : Mes frères, » d'où vient le gémissement qui s'élève parmi » vous à cette parole, si ce n'est que cette crainte » chaste, qui demeure aux siècles des siècles, a » déjà pris naissance en vous » ?

Ce qu'il ajoute est encore plus pressant : « Pour- » quoi, dit-il, votre cœur est-il frappé à cette » seule parole : Vous ne verrez point ma face ? » Vous vivez dans l'affluence des biens temporels ; » ils ne vous seront jamais ôtés : que voulez-vous » davantage ? L'ame touchée de la crainte chaste,

(1) *In Ps.* CXXVII, *n.* 9; *tom.* IV, *col.* 1441.

» si elle entendoit ces paroles, ne pourroit rete-
» nir ses larmes, et diroit: Ah! que je perde plu-
» tôt tout le reste, et que je voie votre face »!
Voilà ce que diroit cette crainte chaste: elle ne pense pas à se détacher de voir la face de Dieu; mais c'est au contraire par le désir de jouir de cette vision, qu'elle se détache de tout le reste. Si on la menaçoit seulement de lui faire perdre un si grand bien, « elle crieroit avec le Psalmiste,
» poursuit saint Augustin : Dieu des vertus, con-
» vertissez-nous, et montrez-nous votre face; elle
» crieroit avec le même David : Je n'ai demandé
» à Dieu qu'une seule chose, qui est de voir ses
» délectations, et d'être dans son saint temple.
» Voyez combien est ardente cette crainte chaste,
» cet amour véritable, cet amour sincère ». Saint Augustin lui donne tous ces noms, pour montrer combien il est pur. C'est de l'amour qu'il parle; c'est à l'amour qu'il attribue ces belles qualités, de chaste et de pur, de véritable, de sincère.

Il donne ailleurs au même amour, qui veut jouir de la face de Dieu, le nom d'amour gratuit; c'est-à dire, d'amour désintéressé, de pur amour. « Ce qu'on appelle, dit-il (1), aimer d'un amour
» gratuit, ce n'est point aimer comme on fait
» lorsqu'on nous propose une récompense; parce
» que votre souveraine récompense c'est Dieu
» même que vous aimez par cet amour gratuit;
» et vous le devez tellement aimer, que vous ne
» cessiez de désirer de l'avoir pour récompense ».

(1) *In Ps.* CXXXIV, *n.* 11; *tom.* IV, *col.* 1499.

Il dit encore : « Si vous aimez véritablement, » vous aimez sans intérêt : *Si verè amas, gratìs* » *amas* (1) » : dont la raison est que « celui que » vous aimez est lui-même votre récompense : » *Ipse merces quem amas* ». Personne n'ignore qu'il n'y ait sans exagérer deux cents passages de cette sorte, où il appelle gratuit, désintéressé et pur, l'amour qui demande Dieu pour récompense.

Ainsi lorsqu'il veut épurer l'amour et le rendre désintéressé ; loin de penser à le détacher de la vision de Dieu, il en met le désintéressement à désirer de posséder Dieu et de le voir.

On voit aussi par-là jusqu'où il pousse les suppositions impossibles ; c'est seulement jusqu'à dire : Quand votre crime seroit impuni : quand avec une abondance éternelle et assurée de tous les biens de la terre, vous n'auriez à craindre que de perdre la vue de Dieu, vous devriez lui demeurer toujours attaché : mais il ne va pas plus loin ; et il n'en vient point jusqu'à dire : Quand vous devriez perdre la vue de sa face, il faudroit encore l'aimer ; parce que, sans cette précision, il sent qu'il a poussé l'amour à être *chaste, pur, sincère, gratuit, désintéressé,* dès-là qu'il l'a porté à ne désirer que Dieu seul pour sa récompense.

Cependant on ne dira pas qu'il soit de ceux qui n'ont pas connu la pureté de l'amour. On peut entendre jusqu'où il le pousse par ces paroles : *Confitebor tibi, Domine, in toto corde*

(1) *Serm.* CLXV, *n.* 4, *ubi sup.*

meo. Il les explique en cette sorte (1) : « Mon » Dieu, que la flamme de votre amour brûle tout » mon cœur : qu'elle ne laisse rien en moi qui » soit pour moi ; rien qui me permette de me re- » garder moi-même : *Nihil in me relinquatur* » *mihi, nec quo respiciam ad meipsum* : mais » que je brûle, que je me consume tout entier » pour vous : que tout moi-même vous aime, et » que je sois tout amour, comme étant enflammé » par vous : *Totus diligam te, tanquam inflam-* » *matus à te* ». Je ne crois pas qu'on ait jamais mieux exprimé le pur amour, ni mieux montré qu'on le ressentoit.

En excluant, comme il fait, par ces paroles tout regard sur soi-même, il n'exclut pas le désir de Dieu comme récompense ; parce que cette récompense, loin de nous renfermer dans nous-mêmes, nous en tire, et nous absorbe tout-à-fait en Dieu. C'est pourquoi il continue à regarder cette récompense dans la suite du même Psaume, lorsqu'il y fait dire à une martyre, c'est-à-dire, à une amante parfaite de Jésus-Christ (2) : « Je ne » demande point les félicités de la terre ; je sais » les désirs qu'inspire le nouveau Testament : je » ne demande point la fécondité ; je ne demande » point mon salut temporel, vous m'avez appris » ce que je dois demander ; c'est de psalmodier » avec les anges, d'en désirer la compagnie et l'a- » mitié sainte et pure » dont Dieu est le lien : et un peu après : « de désirer les vertus : voilà les

(1) *Aug. in Ps.* CXXXVII, *n.* 2 ; *tom.* IV, *col.* 1525. — (2) *Ibid. n.* 7, *col.* 1527.

» vœux qu'il faut faire expressément ; et vous n'a-
» vez rien, dit-il aux fidèles, à désirer davan-
» tage ; parce que, comme il dit ailleurs (1), la
» vertu comprend tout ce qu'il faut faire ; et la
» félicité, tout ce qu'il faut désirer : *Omnia*
» *agenda complectitur virtus, omnia optanda*
» *felicitas* ».

Ainsi, selon saint Augustin, l'amour désintéressé, loin d'exclure le motif de la récompense, en tant qu'elle est Dieu même, le comprend dans son désir. Il ne faut pas croire qu'un si grand docteur, qui est le docteur de l'amour, à même titre qu'il est celui de la grâce, soit d'un autre esprit que le reste des saints ; et s'il s'en trouve qui donnent peut-être encore à l'amour un autre motif, ou égal, ou même supérieur, si l'on veut, à celui qui est proposé par saint Augustin ; il ne s'en trouvera aucun qui l'exclue des états les plus parfaits ; car, pour réduire la question à des termes précis, on peut bien ne pas penser à ces beaux et nobles motifs de saint Augustin ; et pour parler avec l'Ecole, on peut, par une abstraction passagère et momentanée, les séparer de la charité par la pensée, mais non pas les rejeter ni les en exclure, ni, ce qui est la même chose, les en séparer par état : au contraire, on verra dans la discussion, que les ames de la plus sublime contemplation n'ont rien eu qui les pressât tant à aimer Dieu, que cet amour communicatif et le désir de se donner à nous, qu'elles sentoient dans ce premier être.

(1) *De Civ. Dei, lib.* IV, *cap.* XXI ; *tom.* VII, *col.* 102.

VIII. Passage d'Hugues de Saint-Victor sur l'amour désintéressé.

En attendant qu'on établisse une vérité si constante, par le sentiment unanime des saints Pères et de tous les théologiens tant scolastiques que mystiques, et qu'on ait expliqué plus à fond les principes de saint Augustin; le pieux lecteur sera bien aise de voir comment ce Père étoit entendu par un des plus grands théologiens et des plus sublimes contemplatifs du douzième siècle. C'est Hugues de Saint-Victor, ami et contemporain de saint Bernard, chanoine régulier et prieur du célèbre monastère de Saint-Victor de Paris. Ce grand et pieux docteur se propose de prouver (1), « que celui qui aime Dieu pour soi-» même, l'aime d'un amour pur et gratuit; c'est » son titre : *Quòd purè et gratis amat, qui Deum* » *propter se amat* » : et il en fait la preuve de cette sorte. « Mais peut-être serez-vous merce-» naire, si vous aimez Dieu pour la récompense. » C'est ce que disent quelques insensés : des in-» sensés, qui se méconnoissent eux-mêmes. Nous » aimons Dieu, disent-ils, et nous ne voulons » point de récompense, de peur que nous ne » soyons mercenaires : non, nous ne le désirons » pas lui-même : il nous donnera ce qu'il lui » plaira; nous ne désirons rien. Nos mains sont » tellement vides de tout présent, que nous ne » le désirons pas lui-même, quoique nous l'ai-» mions : car nous l'aimons d'un amour gratuit et » filial, sans rien désirer; c'est à lui à nous pré-» parer la récompense, s'il veut nous la donner :

(1) *Hug. à S. Vict. de Sacram. lib.* II, *part. XIII, cap.* VIII, *tom.* III, *pag.* 305.

» mais nous, nous ne désirons rien ; nous l'ai-
» mons sans en rien attendre : lui-même, ce cher
» objet de notre amour, nous ne le désirons
» point. Ecoutez ces hommes sages : ils disent,
» Nous aimons Dieu ; mais nous ne le désirons
» point. C'est comme s'ils disoient : Nous l'aimons ;
» mais nous ne nous en soucions point. Moi
» homme, je ne voudrois pas être aimé de vous
» à ce prix : si vous m'aimiez, sans vous soucier
» de moi, je ne tiendrois aucun compte de votre
» amour. Jugez donc, si l'amour qu'un homme
» rejeteroit avec raison, peut être digne de Dieu.
» Mais, disent-ils, comment ne sommes-nous pas
» mercenaires, si nous aimons Dieu par le motif
» d'en recevoir la récompense ? cet amour n'est
» ni gratuit ni filial : c'est un amour de merce-
» naire et d'esclave, qui demande le salaire de son
» travail. Ceux qui parlent ainsi, ignorent la
» nature de la charité même : car qu'est-ce qu'ai-
» mer Dieu, si ce n'est vouloir le posséder ? Le dé-
» sirer seul, et non autre chose, c'est l'aimer d'un
» amour gratuit. Si vous désiriez autre chose que
» lui, votre amour ne seroit pas désintéressé :
» mais vous ne désirez autre chose que lui-même
» que vous aimez : vous désirez néanmoins quel-
» que chose ; et ce que vous désirez, c'est l'objet
» même que vous aimez : car si vous n'aviez aucun
» désir, vous n'auriez point d'amour. Il y a donc
» une grande différence, entre aimer autre chose
» que Dieu, et aimer quelque chose en Dieu. Si
» vous aimez autre chose que Dieu, votre amour
» est mercenaire : si vous aimez quelque chose

» en Dieu, et que ce que vous aimez soit Dieu » même, votre amour est filial : que si vous ima- » giniez la vie éternelle comme quelque autre » chose différente du *souverain* bien, qui est » Dieu même ; et que vous servissiez Dieu seule- » ment pour obtenir (ce bien que vous croiriez » séparé de Dieu ;) ce n'est point une servitude » véritable, ni un amour gratuit ». Parce que ce qui le rend gratuit, est, comme on a vu, qu'on n'attend ni on ne veut rien de Dieu, que lui-même pour toute récompense.

Par ces principes, il explique la nature de l'amour de Dieu, au chapitre VII qu'il finit en ces termes non moins remarquables (1) : « Pensez- » vous qu'on vous commande d'aimer votre Dieu, » pour lui faire ou lui désirer quelque bien, et » non pas pour le désirer lui qui est votre bien ? » Vous ne l'aimez pas pour son bien, mais pour » le vôtre ; et vous l'aimez, parce qu'il est lui- » même votre bien. Car vous ne l'aimez pas pour » votre bien, afin que votre bien vienne de lui ; » mais afin qu'il le soit lui-même ». Et un peu après, il se fait faire cette objection : « Quoique » je ne puisse lui rien donner, je fais ce que je » puis, et je lui désire du bien. Quel bien pou- » vez-vous lui désirer, puisque vous ne sauriez » trouver aucun bien hors de lui ? Il est lui seul » tout le bien ». D'où il tire cette conséquence : « Quand donc vous aimez Dieu, vous l'aimez » pour vous, et c'est votre bien que vous aimez ;

(1) *Hug. à S. Vict. de Sacram. lib.* II, *part. XIII, cap.* VII, *tom.* III, *pag.* 305.

» et vous l'aimez pour votre bien; parce qu'il est » lui-même votre bien que vous aimez. Quand » vous aimez la justice, pour qui l'aimez-vous? » pour elle, ou pour vous? Quand vous aimez la » sagesse, la vérité, et la bonté; pour qui les ai- » mez-vous? pour elles, ou pour vous? La lu- » mière même, si douce et si agréable aux yeux, » quand vous l'aimez, pour qui l'aimez-vous? » c'est pour vos yeux, ou pour vous-même. Il en » est ainsi de votre Dieu. Quand vous l'aimez, » comprenez qu'il est lui-même votre bien. Or » qu'est-ce qu'aimer, si ce n'est désirer, vouloir » avoir, posséder et jouir »? On connoît la doctrine de saint Augustin, à ce discours d'un de ses enfans, d'un de ses religieux, d'un de ses disciples. Elle est devenue si commune dans l'Eglise, comme la suite le fera voir, qu'elle a été embrassée par tous les docteurs anciens et nouveaux, qui tous, en ce point comme dans les autres, se sont glorifiés d'être humbles disciples d'un si grand maître.

ACTES
DE LA CONDAMNATION DES QUIÉTISTES.

LETTRE

De M. le cardinal Caraccioli à Sa Sainteté, écrite de Naples le 30 janvier 1682, traduite de l'italien.

TRÈS-SAINT PÈRE,

Si j'ai quelque sujet de me consoler, et de rendre grâces à Dieu, en apprenant que beaucoup d'ames confiées à mes soins s'appliquent au saint exercice de l'oraison mentale, source de toute bénédiction céleste; je ne dois pas moins m'affliger d'en voir quelques autres s'égarer inconsidérément dans des voies dangereuses. Depuis quelque temps, très-saint Père, il s'est introduit à Naples, et, comme je l'apprends, en d'autres parties de ce royaume, un usage fréquent de l'oraison passive, que quelques-uns appellent de pure foi ou de quiétude. Ils affectent de prendre le nom de Quiétistes, ne faisant ni méditation ni prières vocales; mais dans l'exercice actuel de l'oraison se tenant dans un grand repos et dans un grand silence, comme s'ils étoient ou muets ou morts, ils prétendent faire l'oraison purement passive. En effet, ils s'efforcent d'éloigner de leur esprit, et même de leurs yeux, tout sujet de méditation, se présentant eux-mêmes, comme ils disent,

à la lumière et au souffle de Dieu, qu'ils attendent du ciel, sans observer aucune règle ni méthode, et sans se préparer ni par aucune lecture ni par la considération d'aucun point; quoique les maîtres de la vie spirituelle aient coutume de les proposer surtout aux commençans, afin que par la réflexion sur leurs propres défauts, sur leurs passions et sur leurs imperfections ils parviennent à s'en corriger : mais ceux-ci prétendent s'élever d'eux-mêmes au plus sublime degré de l'oraison et de la contemplation, qui vient néanmoins de la pure bonté de Dieu, qui le donne à qui il lui plaît, et quand il lui plaît. Aussi se trompent-ils visiblement, s'imaginant que sans avoir passé par les exercices de la vie purgative, ils peuvent par leurs propres forces s'ouvrir d'abord le chemin de la contemplation : sans penser que les anciens et les modernes, traitant cette matière, enseignent unanimement que l'oraison passive ou de quiétude ne peut être pratiquée que par des personnes arrivées à la parfaite mortification de leurs passions, et déjà fort avancées dans l'oraison. C'est cette méthode irrégulière de faire oraison, par laquelle le démon est enfin parvenu présentement à se transformer en ange de lumière, dont je vais faire le récit à Votre Sainteté, non sans une très-grande horreur.

Il y en a parmi eux qui rejettent entièrement la prière vocale : et il est arrivé que certains, exercés de long-temps dans l'oraison de pure foi et de quiétude sous la conduite de ces nouveaux directeurs, étant depuis tombés en d'autres mains, n'ont pu se résoudre à dire le saint Rosaire, ni même à faire le signe de la croix, disant qu'ils ne peuvent ni ne veulent le faire, ni réciter aucune prière vocale, parce qu'ils sont morts en la présence de Dieu, et que ces choses extérieures ne leur servent de rien. Une femme élevée dans cette pratique ne cesse de dire : Je ne suis rien, Dieu est tout;

et, Je suis dans l'abandon où vous me voyez, parce qu'il plaît ainsi à Dieu : elle ne veut plus se confesser; mais elle voudroit toujours communier : elle n'obéit à personne, et ne fait aucune prière vocale. D'autres encore, dans cette oraison de quiétude, quand il se présente à leur imagination des images même saintes, et de notre Seigneur Jésus-Christ, s'efforcent de les chasser en secouant la tête; parce, disent-ils, qu'elles les éloignent de Dieu. C'est pourquoi ils font encore cette action ridicule et scandaleuse, même en communiant publiquement; parce qu'alors ils s'imaginent devoir laisser Jésus-Christ, pour penser uniquement à Dieu. Leur aveuglement est si grand, que l'un d'eux s'avisa un jour de renverser un crucifix de haut en bas, parce, dit-il, qu'il l'empêchoit de s'unir à Dieu, et lui faisoit perdre sa présence. Ils sont dans cette erreur, de croire que toutes les pensées qui leur viennent dans le silence et dans le repos de l'oraison, sont autant de lumières et d'inspirations de Dieu; et qu'étant la lumière de Dieu, elles ne sont sujettes à aucune loi. De là vient qu'ils se croient permis sans distinction tout ce qui leur passe alors dans l'esprit.

Ces désordres me pressent, moi qui suis, quoiqu'indigne, comme le vigneron appliqué à la culture de cette vigne, d'en rendre un compte exact avec tout le respect que je dois à Votre Sainteté, comme au grand père de famille; afin que connoissant par sa sagesse la racine envenimée qui produit de tels germes, il emploie toute la force de son bras apostolique pour les couper, et pour en arracher jusqu'à la racine, d'autant plus que sur cette matière il se répand des opinions qui méritent d'être condamnées. Depuis que je suis ici on m'a présenté un manuscrit qui traite de l'oraison de quiétude, pour en obtenir la permission de l'imprimer. Il s'y est trouvé tant de propositions dignes de censure, que j'ai

refusé cette permission, et que j'ai retenu le livre. Je prévois que les plumes se préparent de tous côtés à écrire des choses dangereuses. Je supplie Votre Sainteté de me donner les lumières et les moyens qu'elle jugera à propos, afin que de ma part je puisse aller au devant des plus grands scandales qu'il y a à craindre en cette ville et dans ce diocèse. Je ne puis m'empêcher de donner encore avis à Votre Sainteté de l'usage de la communion journalière, introduit ici parmi les laïques même mariés, qui, sans faire paroître aucun avancement dans la vie spirituelle, comme ils le devroient néanmoins en s'approchant si souvent de la sainte table, non-seulement ils ne donnent aucune édification, mais au contraire beaucoup de scandale. Aussi Votre Sainteté ne peut-elle ignorer ce qu'elle a ordonné dans son décret général, recommandant particulièrement aux confesseurs, au jugement desquels doit être réglée la communion journalière des laïques, qu'en la permettant ils se souvinssent surtout de faire voir la grande préparation et la grande pureté que l'ame doit apporter au saint banquet. Et néanmoins l'expérience ne fait voir que trop, que sans avoir aucun égard aux pieux avertissemens de Votre Sainteté, la plupart des laïques fréquentent tous les jours la sainte communion; dont je me sens obligé de faire ma plainte à Votre Sainteté, comme d'un abus manifeste, auquel je la supplie de me prescrire un remède convenable avec ses ordres particuliers que je suivrai, comme la guide qui me doit conduire en toute sûreté dans le gouvernement des ames. Au reste je baise très-humblement les pieds de Votre Sainteté.

Signé, le Cardinal Caraccioli.

LETTRE

LETTRE CIRCULAIRE

De M. le cardinal Cibo, écrite de Rome le 15 février 1687, à tous les Potentats, Evêques et Supérieurs de la chrétienté, par l'ordre de la Congrégation du saint Office; traduite de l'italien.

Illustrissime et révérendissime Seigneur et Confrère. La sacrée Congrégation ayant été informée qu'en divers lieux d'Italie on voit s'élever insensiblement, et que même il y en a déjà d'établies, des écoles ou compagnies, des confréries ou assemblées, et encore sous d'autres noms, dans des églises, dans des oratoires et dans des maisons particulières, sous prétexte de conférences spirituelles, les unes de femmes seulement, d'autres d'hommes, ou mêlées des deux sexes; dans lesquelles certains directeurs, sans aucune expérience des voies de Dieu fréquentées par les saints, et peut-être même malicieux, feignant de conduire les ames à l'oraison, qu'ils nomment de quiétude ou de pure foi et intérieure, et encore sous d'autres noms : quoiqu'ils semblent d'abord, par leurs principes mal entendus et très-mauvais dans la pratique, ne proposer autre chose que la perfection la plus haute en toute manière; néanmoins ils insinuent peu à peu dans les esprits simples des erreurs très-grièves et très-pernicieuses, qui enfin aboutissent à des hérésies manifestes et à des abominations honteuses, avec la perte irréparable des ames qui se mettent sous leur conduite par le seul désir de servir Dieu, comme on ne sait que trop qu'il est arrivé en quelques endroits. Les cardinaux inquisiteurs généraux

mes confrères, ont jugé qu'il étoit à propos, avant toute chose, de vous charger par cette lettre circulaire, adressée à tous les évêques d'Italie, de faire une recherche exacte de toutes les nouvelles associations semblables à celles-ci, et différentes de celles qui se sont établies ci-devant, et ont été de tout temps fréquentées par les Catholiques; afin que s'il s'en trouve de cette sorte, vous ayez à les rompre incessamment, et qu'à l'avenir vous ne permettiez l'établissement d'aucune : recommandant particulièrement aux directeurs des consciences de marcher le grand chemin de la perfection chrétienne, sans aucune singularité; et ayant surtout un très-grand soin qu'aucune personne suspecte de ces nouveautés ne s'ingère dans la direction des religieuses, ni de vive voix ni par écrit, de peur que cette peste venant à gagner dans les monastères, ne porte la corruption parmi les épouses du Seigneur. En remettant le tout à votre prudence, nous ne prétendons point, par cette ordonnance provisionnelle, nous ôter la faculté de poursuivre, par les voies de la justice, ceux que l'on découvrira coupables de ces erreurs insupportables. Cependant on ne cesse de travailler ici à éclaircir cette matière, afin qu'en son temps on soit en état de faire connoître aux chrétiens les erreurs qu'ils auront à éviter. Je vous souhaite toute sorte de prospérité. A Rome, ce 15 février 1687. Votre confrère très-affectionné, *Signé*, le cardinal Cibo.

Erreurs principales de la nouvelle contemplation ou oraison de quiétude, aussi traduites de l'italien.

1. La contemplation ou l'oraison de quiétude, consiste à se mettre en la présence de Dieu par un acte de foi obscure, pure et amoureuse; et ensuite sans pas-

ser plus avant, et sans écouter ni raisonnement, ni image, ni pensées aucunes, à demeurer ainsi oisif: parce qu'il est contre la révérence qu'on doit à Dieu de réitérer le premier acte : lequel aussi est d'un si grand mérite et valeur, qu'il contient en soi à la fois, et même avec encore un plus grand avantage, les actes de toutes les vertus, et dure tout le temps de la vie, pourvu qu'il ne soit point rétracté par un acte contraire, d'où vient qu'il n'est pas nécessaire de le réitérer.

2. Sans la contemplation aidée de la méditation on ne peut faire un pas à la perfection.

3. La science et la doctrine même théologique et sacrée est un obstacle et un éloignement à la contemplation, de laquelle les hommes doctes ne sont point capables de juger, mais seulement les contemplatifs eux-mêmes.

4. La contemplation parfaite ne peut regarder que la divinité : et les mystères de l'incarnation, de la vie et de la passion de notre Sauveur ne sont point des sujets propres à la contemplation, puisqu'au contraire ils l'empêchent : c'est pourquoi les contemplatifs doivent s'en éloigner beaucoup, et ne les considérer qu'en fuyant.

5. Les mortifications corporelles et la vie pénitente ne conviennent pas aux contemplatifs : la conversion doit plutôt commencer par la vie contemplative que par la vie purgative et par la pénitence : les contemplatifs doivent encore fuir, rejeter et même mépriser les effets de la dévotion sensible, la tendresse de cœur, les larmes et les consolations du Saint-Esprit, comme des obstacles de la contemplation.

6. La contemplation parfaite et véritable doit s'arrêter à la pure essence de Dieu, dépouillée des per-

sonnes et des attributs : et l'acte de foi envers Dieu ainsi conçu est plus parfait et plus méritoire que celui qui le regarde avec les personnes et les attributs, étant de la manière que Jésus-Christ l'a enseigné lui-même ; joint que ce second acte est un obstacle à la véritable et parfaite contemplation de Dieu.

7. Dans la contemplation déjà acquise l'ame s'unit à Dieu immédiatement : c'est pourquoi toute idée ou image et espèce y est tout-à-fait inutile.

8. Tous les contemplatifs dans la contemplation actuelle souffrent des peines et des tourmens si griefs, qu'ils égalent et même surpassent ceux des martyrs.

9. Dans le sacrifice de la messe, et aux fêtes des saints, il vaut mieux s'appliquer à l'acte de pure foi et de contemplation, qu'au mystère même du sacrifice, ou aux actions et circonstances de la vie des saints.

10. La lecture des livres spirituels, la prédication, la prière vocale, l'invocation des saints, et autres choses semblables sont un obstacle à la contemplation et à l'oraison d'affections, à laquelle on ne doit apporter aucune préparation.

11. Le sacrement de pénitence avant la sainte communion n'est pas nécessaire aux ames intérieures et contemplatives, mais seulement à celles qui sont dans la vie active, et qui s'exercent encore à la méditation.

12. La méditation ne regarde point Dieu avec la lumière de la foi, mais avec la lumière naturelle, quoiqu'en esprit et en vérité ; aussi n'est-elle d'aucun mérite auprès de Dieu.

13. Les images, non-seulement intérieures et spirituelles, mais même les corporelles exposées à la vénération des fidèles, comme sont celles de Jésus-Christ et de ses saints, font un grand tort aux contemplatifs ; c'est pourquoi il faut les éviter, et même les ôter tout-

à-fait, de peur qu'elles n'empêchent la contemplation.

14. Celui qui s'est une fois appliqué à la contemplation ne doit plus retourner à la méditation, parce que ce seroit aller de mieux en pis.

15. Si dans le temps de la contemplation il survient des pensées terrestres et animales, il ne faut prendre aucun soin de les chasser, ni recourir à aucune bonne pensée, mais au contraire prendre plaisir à ce tourment.

16. Toute action ou affection intérieure, bien que produite avec réflexion en vue de la foi pure, ne peut être agréable à Dieu, parce qu'elle naît de l'amour-propre, toutes les fois qu'elle n'est pas inspirée par le Saint-Esprit avant toute application et toute diligence de notre part : c'est pourquoi dans la contemplation ou dans l'oraison d'affections, il faut demeurer oisif en attendant le souffle miraculeux du Saint-Esprit.

17. Toute personne étant actuellement en contemplation ou dans l'oraison de quiétude, soit religieux ou fils de famille, ou autrement dans la sujétion, ne doit point en ce temps-là obéir à la règle, ni accomplir les ordres des supérieurs, afin de ne pas interrompre la contemplation.

18. Les contemplatifs doivent être tellement dépouillés de l'affection de toutes choses, qu'ils rejettent loin d'eux, et méprisent même les dons et les faveurs de Dieu, et perdent jusqu'à l'amour des vertus : enfin pour se dépouiller plus parfaitement de tout, ils doivent faire ce qui répugne même à la modestie et à l'honnêteté, pourvu que ce ne soit pas chose expressément contre les préceptes du Décalogue.

19. Les contemplatifs sont quelquefois sujets à des transports qui leur ôtent tout usage du libre arbitre, tellement qu'encore qu'ils tombent extérieurement

dans des péchés très-griefs, néanmoins intérieurement ils n'en sont aucunement coupables : aussi ne se doivent-ils pas confesser de ce qu'ils ont fait, comme on le prouve par l'exemple de Job, qui en disant non-seulement des injures au prochain, mais encore des blasphêmes et des impiétés contre Dieu, ne péchoit en aucune manière, parce qu'il faisoit tout cela par la violence du démon : or ni la théologie scolastique ni la morale ne sont d'aucun usage pour juger de ces sortes d'états violens, mais il y faut apporter un esprit surnaturel qui se trouve en très-peu de personnes, dans lesquelles on ne doit point juger de l'intérieur par l'extérieur, mais de l'extérieur par l'intérieur.

CONDAMNATION DE MOLINOS.

Malgré les soins et les précautions qu'on vient de voir, la nouvelle contemplation s'est enseignée par toute l'Italie. Michel de Molinos, prêtre du diocèse de Sarragosse en Arragon, ayant été déféré à l'Inquisition de Rome, où il demeuroit depuis plusieurs années, comme l'un des principaux fauteurs de cette hérésie, fut mis dans les prisons du saint Office le 18 juillet 1685. Son procès y a été instruit avec beaucoup de maturité : et enfin après être demeuré d'accord des principaux chefs d'accusation portés contre lui ; après avoir reconnu et détesté ses erreurs, et demandé pardon de ses excès, en considération de sa repentence on l'a seulement condamné à la prison perpétuelle et à des pénitences particulières, par sentence des cardinaux inquisiteurs généraux députés à cet effet, au mois d'août de l'année 1687. Pour rendre plus authentique

la condamnation de tant d'erreurs, dans le même temps le pape Innocent XI a fait suivre cette sentence d'un décret de l'Inquisition et d'une bulle, dont voici la teneur.

DÉCRET

DE L'INQUISITION DE ROME CONTRE MOLINOS,

Traduit du latin.

Du jeudi vingt-huit août 1687.

Dans la Congrégation générale de la sainte Inquisition romaine et universelle, tenue dans le palais apostolique du Mont-Quirinal, en présence de notre très-saint Père par la providence divine le pape Innocent XI, et des éminentissimes et révérendissimes cardinaux de la sainte Eglise romaine, inquisiteurs généraux dans la république chrétienne contre la contagion de l'hérésie, spécialement députés par le saint Siége apostolique.

Pour arrêter le cours d'une hérésie très-dangereuse, qui s'est répandue en plusieurs parties du monde, au grand scandale des ames, il faut que la vigueur apostolique s'anime, afin que par l'autorité et la sagesse de la sollicitude pastorale l'audace des hérétiques soit abattue dès les premiers efforts de l'erreur, et que le flambeau de la vérité catholique, qui brille dans la sainte Eglise, la fasse voir de toutes parts pure de l'horreur des fausses doctrines. Etant donc notoire qu'un enfant de perdition, nommé Michel de Molinos, a enseigné de vive voix, et par des écrits répandus de tous côtés, des maximes impies qu'il a même mises en pra-

tique, par lesquelles, sous prétexte d'une oraison de quiétude contraire à la doctrine et à la pratique des saints Pères depuis la naissance de l'Eglise, il a précipité les fidèles, de la vraie religion et de la pureté de la piété chrétienne, dans des erreurs très-grandes et dans des infamies honteuses : notre très-saint Père le pape Innocent XI, qui a tant à cœur que les ames confiées à ses soins puissent heureusement arriver au port du salut, en bannissant toute erreur et toute opinion mauvaise, dans une affaire si importante, après avoir ouï plusieurs fois en sa présence les éminentissimes et révérendissimes cardinaux inquisiteurs généraux dans toute la république chrétienne, et plusieurs docteurs en théologie, ayant aussi pris leurs suffrages de vive voix et par écrit, et les ayant mûrement examinés, l'assistance du Saint-Esprit implorée, il a ordonné qu'il procéderoit comme s'ensuit, à la condamnation des propositions ici rapportées, dont Michel de Molinos est auteur, qu'il a reconnu être les siennes, qu'il a été convaincu, et qu'il a confessé respectivement avoir dictées, écrites, communiquées et crues.

PROPOSITIONS.

1. Il faut s'anéantir soi-même, *et le reste, avec les propositions suivantes, jusqu'au nombre de* 68, *dans la Bulle d'Innocent XI, pag.* 506, *où l'on renvoie le lecteur.*

Lesquelles propositions il condamne, note et efface comme hérétiques, suspectes, erronées, scandaleuses, blasphématoires, offensives des pieuses oreilles, téméraires, énervant et renversant la discipline chrétienne, et séditieuses respectivement, et tout ce qui a été dit, écrit ou imprimé sur ce sujet; défend à tous et à un chacun dorénavant, en quelque manière que ce soit,

d'en parler, écrire, disputer, de les croire, retenir, enseigner, ou de les mettre en pratique, et toutes autres choses semblables : quiconque fera autrement, il le prive actuellement et pour toujours de toute dignité, degré, honneur, bénéfice et office, et le déclare inhabile à en posséder aucun ; il le frappe aussi de l'anathême, dont aucune personne inférieure au souverain Pontife ne pourra l'absoudre sinon à l'heure de la mort.

En outre, Sa Sainteté défend et condamne tous les livres et toutes les œuvres, en quelque lieu et en quelque langue qu'ils soient imprimés, aussi tous les manuscrits du même Michel de Molinos ; fait défense qu'aucun de quelque qualité et condition qu'il soit, dût-il être nommé à cause de sa dignité, ose les imprimer ou faire imprimer sous quelque prétexte que ce soit, en quelque langue que ce puisse être, dans les mêmes paroles ou semblables ou équivalentes, sans nom, ou sous un nom feint et emprunté ; ni les lire ou garder imprimés ou manuscrits ; ordonne de les mettre et délivrer entre les mains des Ordinaires des lieux ou des Inquisiteurs, sous les peines portées ci-dessus, pour être à l'instant brûlés à leur diligence.

Lieu ✝ du sceau. *Signé*, ALEXANDRE SPERONI, notaire de la sainte Inquisition romaine et universelle.

Le 3 *septembre* 1687, *le Décret ci-dessus a été publié et affiché aux portes de l'église de Saint-Pierre, et du palais du saint Office ; à la tête du champ de Flore, et autres lieux accoutumés de la ville, par moi François Perino, courrier de notre saint Père, et de la sainte Inquisition.*

BULLE D'INNOCENT XI,

CONTRE

MICHEL DE MOLINOS.

Innocent, Evêque, serviteur des serviteurs de Dieu : à la mémoire perpétuelle de la chose. Le céleste pasteur notre Seigneur Jésus-Christ voulant par sa miséricorde ineffable tirer le monde des ténèbres et des erreurs où il étoit enseveli au milieu de la gentilité, et de la puissance du démon, sous laquelle il gémissoit depuis la chute de notre premier père, s'est abaissé jusqu'à prendre notre chair en témoignage de sa charité envers nous, et s'est offert à Dieu une hostie vivante pour nos péchés, ayant attaché à la croix la cé-

DAMNATIO PROPOSITIONUM

MICHAELIS DE MOLINOS.

Innocentius Episcopus, servus servorum Dei : ad perpetuam rei memoriam. Cœlestis Pastor Christus Dominus, ut jacentem in tenebris mundum, variisque gentium erroribus involutum, à potestate diaboli, sub quâ miserè post lapsum primi nostri parentis tenebatur, suâ ineffabili miseratione liberaret; carnem sumere, et in ligno crucis chirographo redemptionis nostræ affixo, in testimonium suæ in nos charitatis, sese hostiam viventem Deo pro nobis offerre dignatus est. Mox rediturus in

dule de notre rédemption. Aussitôt, prêt à retourner au ciel, laissant sur la terre l'Eglise catholique son épouse, comme cette sainte cité la nouvelle Jérusalem, descendant du ciel, n'ayant ni tache ni ride, étant une et sainte, entourée des armes de sa toute-puissance contre les portes de l'enfer, il l'a donnée à gouverner au prince des apôtres et à ses successeurs, afin qu'ils gardassent saine et entière la doctrine qu'ils avoient apprise de la bouche de leur maître, et que les ouailles rachetées au prix de son sang, ne retombassent point dans leurs anciennes erreurs par l'appât des opinions dépravées; comme nous apprenons, dans les saintes Ecritures, qu'il a recommandé principalement à saint Pierre. Car à quel autre d'entre les apôtres a-t-il dit : Pais mes brebis; et encore : J'ai prié pour toi, afin que ta foi ne manque point; et lorsque tu seras converti, fortifie tes frères? Aussi nous, qui sommes assis dans la chaire de saint Pierre, et revêtu de sa puissance, non par nos mérites, mais par le conseil impénétrable du Dieu tout-puissant, avons-nous toujours eu cette sollicitude dans l'esprit, que le peuple chrétien gardât la

cœlum, Ecclesiam catholicam, sponsam suam, tanquam novam civitatem sanctam Jerusalem, descendentem de cœlo, non habentem rugam neque maculam, unam sanctamque in terris relinquens, armis suæ potentiæ contra portas inferi circumvallatam, Petro apostolorum principi, et successoribus ejus regendam tradidit; ut doctrinam ab ipsius ore haustam, sartam, tectamque custodirent, ne oves pretioso sanguine suo redemptæ pravarum opinionum pabulo in antiquos errores reciderent; quod præcipuè beato Petro mandasse, nos sacræ litteræ docent. Cui enim apostolorum nisi Petro dixit : Pasce oves meas; et rursus : Ego rogavi pro te, ut non deficiat fides tua; et tu aliquando conversus confirma fratres tuos? Quare nobis, qui non nostris meritis, sed inscrutabili Dei omnipotentis consilio in ejusdem Petri cathedrâ pari potestate sedemus, semper fixum

foi prêchée par Jésus-Christ et par ses apôtres, qui nous est venue par une tradition constante et non interrompue, et doit durer jusqu'à la fin du monde, selon sa promesse.

Comme donc il a été rapporté à notre apostolat que le nommé Michel de Molinos a enseigné de vive voix et par écrit des maximes impies qu'il a même mises en pratique, par lesquelles, sous prétexte d'une oraison de quiétude contraire à la doctrine et à la pratique des saints Pères, depuis la naissance de l'Eglise, il a précipité les fidèles, de la vraie religion et de la pureté de la piété chrétienne, dans des erreurs très-grandes et dans des infamies honteuses. Nous, qui avons tant à cœur que les ames confiées à nos soins puissent heureusement arriver au port du salut, bannissant toute erreur et toute opinion mauvaise, avons ordonné, sur des indices très-certains, que le susdit Michel de Molinos fût mis en prison. Ensuite après avoir ouï en notre présence et dans la présence de nos vénérables frères les cardinaux de la sainte Eglise romaine, inquisiteurs

in animo fuit, ut populus christianus eam sectaretur fidem, quæ à Christo Domino per apostolos suos perpetuâ et nunquam interruptâ traditione prædicata fuit, quamque ipse usque ad consummationem sæculi permansuram esse promisit.

Cùm igitur ad apostolatum nostrum relatum fuisset quemdam Michaelem de Molinos prava dogmata tum verbo, tum scripto docuisse, et in praxim deduxisse, quæ prætextu orationis quietis contra doctrinam et usum à sanctis Patribus ab ipsis nascentis Ecclesiæ primordiis receptum, fideles à verâ religione et à christianæ pietatis puritate in maximos errores et turpissima quæque inducebant; nos, cui cordi semper fuit ut fidelium animæ nobis ex alto commissæ, purgatis pravarum opinionum erroribus, ad optatum salutis portum tutò pervenire possint, legitimis præcedentibus indiciis, prædictum Michaelem de Molinos carceribus mancipari mandavimus. Deinde, coram nobis

généraux dans toute la république chrétienne députés spécialement par autorité apostolique, plusieurs docteurs en théologie, ayant aussi pris leurs suffrages de vive voix et par écrit, et les ayant mûrement examinés, l'assistance du Saint-Esprit implorée, Nous avons ordonné, de l'avis commun de nos susdits frères, que nous procéderions, comme s'ensuit, à la condamnation des propositions ici rapportées, dont Michel de Molinos est auteur, qu'il a reconnu être les siennes, qu'il a été convaincu, et qu'il a confessé respectivement avoir dictées, écrites, communiquées et crues, ainsi qu'il est porté plus au long dans son procès et dans le décret qui a été fait par notre ordre, le 28 août de la présente année 1687.

PROPOSITIONS.

1. Il faut que l'homme anéantisse ses puissances: c'est la voie intérieure.

2. Vouloir faire une action, c'est offenser Dieu, qui

et venerabilibus fratribus nostris sanctæ romanæ Ecclesiæ Cardinalibus, in totâ republicâ christianâ generalibus inquisitoribus, apostolicâ auctoritate specialiter deputatis, auditis pluribus in sacrâ theologiâ magistris, eorumque suffragiis, tum voce, tum scripto susceptis, maturèque perpensis, imploratâ etiam sancti Spiritûs assistentiâ, cum prædictorum fratrum nostrorum unanimi voto, ad damnationem infrà scriptarum propositionum ejusdem Michaelis de Molinos, à quo fuerant pro suis recognitæ, et de quibus propositionibus tanquam à se dictatis, scriptis, communicatis, et creditis ipse convictus et respectivè confessus fuerat, ut latiùs in processu, et decreto de mandato nostro lato die 28 augusti anni præsentis 1687, devenire, ut infrà, decrevimus.

PROPOSITIONES.

1. Oportet hominem suas potentias annihilare : et hæc est via interna.

2. Velle operari activè est Deum offendere, qui vult esse ipse

veut être seul agent; c'est pourquoi il faut s'abandonner totalement à lui, et demeurer ensuite comme un corps sans ame.

3. Le vœu de faire quelque bonne œuvre, est un empêchement à la perfection.

4. L'activité naturelle est ennemie de la grâce; c'est un obstacle aux opérations de Dieu et à la vraie perfection; parce que Dieu veut agir en nous sans nous.

5. L'ame s'anéantit par l'inaction; retourne à son principe et à son origine, qui est l'essence divine, dans laquelle elle demeure transformée et déifiée : alors aussi Dieu demeure en lui-même, puisque ce n'est plus deux choses unies, mais une seule chose : et c'est ainsi que Dieu vit et règne en nous, et que l'ame s'anéantit même dans sa puissance d'agir.

6. La voie intérieure est celle où l'on ne connoît ni lumière, ni amour, ni résignation : il ne faut pas même connoître Dieu; et c'est ainsi que l'on s'avance à la perfection.

7. L'ame ne doit penser ni à la récompense, ni à la

solus agens; et ideo opus est seipsum in Deo totum et totaliter derelinquere, et postea permanere velut corpus exanime.

3. Vota de aliquo faciendo sunt perfectionis impedimenta.

4. Activitas naturalis est gratiæ inimica, impeditque Dei operationes, et veram perfectionem; quia Deus vult operari in nobis sine nobis.

5. Nihil operando anima se annihilat, et ad suum principium redit, et ad suam originem, quæ est essentia Dei, in quâ transformata remanet ac divinisata : et Deus tunc in seipso remanet, quia tunc non sunt ampliùs duæ res unitæ, sed una tantùm : et hâc ratione vivit Deus et regnat in nobis, et anima seipsam annihilat in esse operativo.

6. Via interna est illa, in quâ non cognoscitur nec lumen, nec amor, nec resignatio; et non oportet Deum cognoscere; et hoc modo rectè proceditur.

7. Non debet anima cogitare, nec de præmio, nec de puni

punition, ni au paradis, ni à l'enfer, ni à la mort, ni à l'éternité.

8. Elle ne doit point désirer de savoir si elle marche dans la volonté de Dieu, ni si elle y est assez résignée ou non; et il n'est pas besoin qu'elle veuille connoître son état ni son propre néant, mais elle doit demeurer comme un corps sans vie.

9. L'ame ne se doit souvenir, ni d'elle-même, ni de Dieu, ni d'aucune chose : car dans la vie intérieure toute réflexion est nuisible, même celle qu'on fait sur ses propres actions humaines et sur ses propres défauts.

10. Si par ses propres défauts elle scandalise les autres, il n'est pas encore nécessaire qu'elle fasse aucune réflexion, pourvu qu'elle ne soit point dans la volonté actuelle de les scandaliser : et c'est une grande grâce de Dieu, de ne pouvoir plus réfléchir sur ses propres manquemens.

11. Dans le doute, si l'on est dans la bonne ou dans la mauvaise voie, il ne faut pas réfléchir.

12. Celui qui a donné son libre arbitre à Dieu, ne

tione, nec de paradiso, nec de inferno, nec de morte, nec de æternitate.

8. Non debet velle scire, an gradiatur cum voluntate Dei, an cum eâdem voluntate resignata maneat, necne; nec opus est ut velit cognoscere suum statum, nec proprium nihil, sed debet ut corpus exanime manere.

9. Non debet anima reminisci, nec suî, nec Dei, nec cujuscumque rei, et in viâ internâ omnis reflexio est nociva, etiam reflexio ad suas humanas actiones et ad proprios defectus.

10. Si propriis defectibus alios scandalizet, non est necessarium reflectere, dummodo non adsit voluntas scandalizandi : et ad proprios defectus non posse reflectere, gratia Dei est.

11. Ad dubia quæ occurrunt, an rectè procedatur necne, non opus est reflectere.

12. Qui suum liberum arbitrium Deo donavit, de nullâ re

doit plus être en souci d'aucune chose, ni de l'enfer, ni du paradis : il ne doit avoir aucun désir de sa propre perfection, ni des vertus, ni de sa sanctification, ni de son salut, dont il doit perdre l'espérance.

13. Après avoir remis à Dieu notre libre arbitre, il lui faut aussi abandonner toute pensée et tout soin de tout ce qui nous regarde ; même le soin de faire en nous sans nous sa divine volonté.

14. Il ne convient point à celui qui s'est résigné à la volonté de Dieu, de lui faire aucune demande ; parce que la demande est une imperfection, étant un acte de propre volonté et de propre choix ; c'est vouloir que la volonté divine soit conforme à la nôtre : aussi cette parole de l'Evangile : Demandez, et vous recevrez, n'a-t-elle pas été dite par Jésus-Christ pour les ames intérieures, qui n'ont point de volonté, puisqu'enfin ces ames parviennent au point de ne pouvoir faire aucune demande à Dieu.

15. De même que l'ame ne doit faire à Dieu aucune

debet curam habere, nec de inferno, nec de paradiso : nec debet desiderium habere propriæ perfectionis, nec virtutum, nec propriæ sanctitatis, nec propriæ salutis, cujus spem purgare debet.

13. Resignato Deo libero arbitrio, eidem Deo relinquenda est cogitatio, et cura de omni re nostrâ ; et relinquere, ut faciat in nobis sine nobis suam divinam voluntatem.

14. Qui divinæ voluntati resignatus est, non convenit ut à Deo rem aliquam petat, quia petere est imperfectio, cùm sit actus propriæ voluntatis, et electionis ; et est velle quod divina voluntas nostræ conformetur ; et illud Evangelii : Petite et accipietis, non est dictum à Christo pro animabus internis quæ nolunt habere voluntatem, imò hujusmodi animæ eò perveniunt, ut non possint à Deo rem aliquam petere.

15. Sicut non debet à Deo rem aliquam petere, ita nec illi

demande,

demande, elle ne doit aussi lui rendre grâces d'aucune chose, l'un et l'autre étant un acte de propre volonté.

16. Il n'est pas à propos de chercher des indulgences pour diminuer les peines dues à nos péchés, parce qu'il vaut mieux satisfaire à la justice de Dieu que d'avoir recours à sa miséricorde; l'un venant de l'amour pur de Dieu, et l'autre de l'amour intéressé de nous-mêmes : aussi est-ce chose qui n'est point agréable à Dieu, ni d'aucun mérite devant lui, puisque c'est vouloir fuir la croix.

17. Le libre arbitre étant remis à Dieu avec le soin et la connoissance de notre ame, il ne faut plus avoir aucune peine des tentations, ni se soucier d'y faire aucune résistance, si ce n'est négative sans aucune autre application : que si la nature s'émeut, laissez-la s'émouvoir, ce n'est que la nature.

18. Celui qui dans l'oraison se sert d'images, de figures, d'idées, ou de ses propres conceptions, n'adore point Dieu en esprit et en vérité.

ob rem aliquam gratias agere debet, quia utrumque est actus propriæ voluntatis.

16. Non convenit indulgentias quærere pro pœnâ propriis peccatis debitâ, quia melius est divinæ justitiæ satisfacere quàm divinam misericordiam quærere; quoniam illud ex puro Dei amore procedit, et istud ab amore nostrî interessato, nec est res Deo grata, nec meritoria, quia est velle crucem fugere.

17. Tradito Deo libero arbitrio, et eidem relictâ curâ et cognitione animæ nostræ, non est ampliùs habenda ratio tentationum, nec eis resistentia fieri debet nisi negativa, nullâ adhibitâ industriâ; et si natura commovetur, oportet sinere, quia est natura.

18. Qui in oratione utitur imaginibus, figuris, speciebus, et propriis conceptibus, non adorat Deum in spiritu et veritate.

19. Celui qui aime Dieu à la manière que la raison prouve qu'il le faut aimer, et que l'entendement le conçoit, n'aime point le vrai Dieu.

20. C'est une ignorance de dire, que dans l'oraison il faut s'aider de raisonnement et de pensées, lorsque Dieu ne parle point à l'ame : Dieu ne parle jamais ; sa parole est son action : et il agit dans l'ame toutes les fois qu'elle n'y met point d'obstacle par ses pensées ou par ses opérations.

21. Il faut, dans l'oraison, demeurer dans la foi obscure et universelle, en quiétude, et dans l'oubli de toute pensée particulière, même de la distinction des attributs de Dieu et de la Trinité : il faut demeurer ainsi en la présence de Dieu pour l'adorer, l'aimer et le servir, mais sans produire aucun acte, parce que Dieu n'y prend pas plaisir.

22. Cette connoissance par la foi n'est pas un acte produit par la créature, mais c'est une connoissance donnée de Dieu à la créature, que la créature ne con-

19. Qui amat Deum eo modo, quo ratio argumentatur, aut intellectus comprehendit, non amat verum Deum.

20. Asserere quod in oratione opus est sibi per discursum auxilium ferre, et per cogitationes, quando Deus animam non alloquitur, ignorantia est : Deus nunquam loquitur ; ejus locutio est operatio ; et semper in animâ operatur, quando hæc suis discursibus, cogitationibus, et operationibus eum non impedit.

21. In oratione opus est manere in fide obscurâ et universali, cum quiete et oblivione cujuscumque cogitationis particularis ac distinctionis attributorum Dei ac Trinitatis ; et sic in Dei præsentiâ manere ad illum adorandum, et amandum, eique inserviendum, sed absque productione actuum, quia Deus in his sibi non complacet.

22. Cognitio hæc per fidem non est actus à creaturâ productus, sed est cognitio à Deo creaturæ tradita, quam creatura se

noît point être en elle, et qu'ensuite elle ne connoît point y avoir été : j'en dis autant de l'amour.

23. Les mystiques, avec saint Bernard, dans l'Echelle des solitaires, distinguent quatre degrés, la lecture, la méditation, l'oraison et la contemplation infuse. Celui qui s'arrête toujours au premier échelon, ne peut monter au second : celui qui demeure continuellement au second, ne peut arriver au troisième, qui est notre contemplation acquise, dans laquelle il faut persister pendant toute la vie, si Dieu n'attire l'ame, sans toutefois qu'elle le désire, à la contemplation infuse : laquelle venant à cesser, l'ame doit descendre au troisième degré, et s'y fixer tellement qu'elle ne retourne plus ni au second ni au premier.

24. Quelques pensées qu'il vienne dans l'oraison, même impures, ou contre Dieu et contre les saints, la foi et les sacremens, pourvu qu'on ne s'y entretienne pas volontairement, mais qu'on les souffre seulement avec indifférence et résignation, elles n'empêchent

habere non cognoscit, nec postea cognoscit illam se habuisse; et idem dicitur de amore.

23. Mystici, cum sancto Bernardo, in scalâ claustralium, distinguunt quatuor gradus : lectionem, meditationem, orationem et contemplationem infusam. Qui semper in 1 sistit, nunquam ad 2 pertransit : qui semper in 2 persistit, nunquam ad 3 pervenit, qui est nostra contemplatio acquisita, in quâ per totam vitam persistendum est, dummodo Deus animam non trahat (absque eo quod ipsa id expectet) ad contemplationem infusam; et hâc cessante, anima regredi debet ad 3 gradum, et in ipso permanere, absque eo quod ampliùs redeat ad secundum aut primum.

24. Qualescumque cogitationes in oratione occurrant etiam impuræ, etiam contra Deum, sanctos, fidem, et sacramenta, si voluntariè non nutriantur, sed cum indifferentiâ et resignatione tolerentur, non impediunt orationem fidei, imò eam per-

point l'oraison de foi, au contraire elles la perfectionnent davantage, parce qu'alors l'ame demeure plus résignée à la volonté divine.

25. Quoiqu'on soit accablé de sommeil et tout-à-fait endormi, on ne cesse pas d'être dans l'oraison et dans la contemplation actuelle ; parce que l'oraison et la résignation, la résignation et l'oraison ne sont qu'une même chose, et que l'oraison dure tout autant que la résignation.

26. La distinction des trois voies, purgative, illuminative et unitive, est la chose la plus absurde qui ait été dite dans la mystique : car il n'y a qu'une seule voie, qui est la voie intérieure.

27. Celui qui désire et s'arrête à la dévotion sensible, ne désire ni ne cherche Dieu, mais soi-même : et celui qui marche dans la voie intérieure, fait mal de la désirer, et de s'y exciter tant dans les lieux saints qu'aux fêtes solennelles.

28. Le dégoût de biens spirituels est un bien, parce qu'il purifie l'amour-propre.

fectiorem efficiunt, quia anima tunc magis divinæ voluntati resignata remanet.

25. Etiamsi superveniat somnus et dormiatur, nihilominus fit oratio et contemplatio actualis, quia oratio et resignatio, resignatio et oratio idem sunt; et dum resignatio perdurat, perdurat et oratio.

26. Tres illæ viæ, purgativa, illuminativa, et unitiva, sunt absurdum maximum quod dictum fuerit in mysticâ, cùm non sit nisi unica via, scilicet via interna.

27. Qui desiderat et amplectitur devotionem sensibilem, non desiderat nec quærit Deum, sed seipsum ; et malè agit cùm eam desiderat et eam habere conatur, qui per viam internam incedit, tam in locis sacris quàm in diebus solemnibus.

28. Tædium bonorum spiritualium bonum est, siquidem purgatur amor proprius.

29. Quand une ame intérieure a du dégoût des entretiens de Dieu ou de la vertu; et quand elle est froide et sans ferveur, c'est un bon signe.

30. Toute sensibilité dans la vie spirituelle est une abomination, saleté et ordure.

31. Aucun contemplatif ne pratique de vraies vertus intérieures, parce qu'elles ne se doivent pas connoître par les sens : il faut donc bannir les vertus.

32. Avant ou après la communion, il ne faut aux ames intérieures d'autre préparation ni action de grâces que de demeurer dans la résignation passive et ordinaire, parce qu'elle supplée d'une manière plus parfaite à tous les actes de vertus qui se font ou qui se peuvent faire dans la voie commune : que si à l'occasion de la communion il s'élève dans l'ame des sentimens d'humiliation, de demande ou d'action de grâces, il les faut réprimer toutes les fois qu'on verra qu'ils ne viennent point d'une inspiration particulière de Dieu : autrement ce sont des émotions de la nature qui n'est pas encore morte.

29. Dum anima interna fastidit discursus de Deo et virtutes, et frigida remanet, nullum in seipsa sentiens fervorem, bonum signum est.

30. Totum sensibile quod experimur in vitâ spirituali, est abominabile, spurcum et immundum.

31. Nullus meditativus veras virtutes exercet internas, quæ non debent à sensibus cognosci; opus est amittere virtutes.

32. Nec ante nec post communionem alia requiritur præparatio, aut gratiarum actio pro istis animabus internis, quàm permanentia in solitâ resignatione passivâ, quia modo perfectiore supplet omnes actus virtutum qui fieri possunt et fiunt in viâ ordinariâ : et si hâc occasione communionis insurgunt motus humiliationis, petitionis aut gratiarum actionis, reprimendi sunt, quoties non dignoscatur eos esse in impulsu speciali Dei, aliàs sunt impulsus naturæ nondum mortuæ.

33. L'ame, qui marche dans cette voie intérieure, fait mal d'exciter en elle par quelque effort, aux fêtes solennelles, des sentimens de dévotion : parce que tous les jours de l'ame intérieure sont égaux, et tous lui sont jours de fêtes : j'en dis autant des lieux sacrés, car tous les lieux lui sont aussi égaux.

34. Il n'appartient pas aux ames intérieures de faire à Dieu des actions de grâces en paroles et de la langue; parce qu'elles doivent demeurer en silence, sans opposer aucun obstacle à l'opération de Dieu en elles : aussi éprouvent-elles, à mesure qu'elles sont plus résignées à Dieu, qu'elles peuvent moins réciter l'Oraison dominicale, ou *Notre Père.*

35. Il ne convient point aux ames intérieures de faire des actions de vertus par leur propre choix et leurs propres forces, autrement elles ne seroient point mortes : ni de faire des actes d'amour envers la sainte Vierge, les saints et l'humanité de Jésus-Christ, parce qu'étant des objets sensibles, l'amour en est de même nature.

33. Malè agit anima quæ procedit per hanc viam internam, si in diebus solemnibus vult aliquo conatu particulari excitare in se devotum aliquem sensum ; quoniam animæ internæ omnes dies sunt æquales, omnes festivi : et idem dicitur de locis sacris, quia hujusmodi animabus omnia loca æqualia sunt.

34. Verbis et linguâ Deo gratias agere non est pro animabus internis, quæ in silentio manere debent nullum Deo impedimentum opponendo, quod operetur in illis ; et quo magis Deo se resignant, experiuntur se non posse Orationem dominicam seu *Pater noster* recitare.

35. Non convenit animabus hujus vitæ internæ quod faciant operationes etiam virtuosas ex proprià electione et activitate; aliàs non essent mortuæ : nec debent elicere actus amoris erga B. Virginem, sanctos, aut humanitatem Christi; quia cùm ista sensibilia sunt objecta, talis est amor erga illa.

36. Aucune créature, ni la bienheureuse Vierge, ni les saints ne doivent avoir place dans notre cœur, parce que Dieu veut seul le remplir et le posséder.

37. Dans des tentations même d'emportement, l'ame ne doit point faire des actes explicites des vertus contraires, mais demeurer dans l'amour et dans la résignation qu'on a dit.

38. La croix volontaire des mortifications est un poids insupportable et sans fruit; c'est pourquoi il faut s'en décharger.

39. Les plus saintes actions, et les pénitences que les saints ont faites, ne sont point suffisantes pour effacer de l'ame la moindre attache.

40. La sainte Vierge n'a jamais fait aucune action extérieure, et néanmoins elle a été la plus sainte de tous les saints : on peut donc parvenir à la sainteté sans action extérieure.

41. Dieu permet et veut pour nous humilier, et pour nous conduire à la parfaite transformation, que le démon fasse violence dans le corps à certaines ames par-

36. Nulla creatura, nec beata Virgo, nec sancti sedere debent in nostro corde, quia solus Deus vult illud occupare et possidere.

37. In occasione tentationum etiam furiosarum, non debet anima elicere actus explicitos virtutum oppositarum, sed debet in supradicto amore et resignatione remanere.

38. Crux voluntaria mortificationum, pondus grave est et infructuosum, ideoque dimittenda.

39. Sanctiora opera, et pœnitentiæ quas peregerunt sancti, non sufficiunt ad removendam ab animâ vel unicam adhæsionem.

40. Beata Virgo nullum unquam opus exterius peregit, et tamen fuit sanctis omnibus sanctior : igitur ad sanctitatem perveniri potest absque opere exteriori.

41. Deus permittit et vult ad nos humiliandos, et ad veram transformationem perducendos, quod in aliquibus animabus

faites, qui ne sont point possédées, jusqu'à leur faire commettre des actions animales, même dans la veille et sans aucun trouble de l'esprit, en leur remuant réellement les mains, et d'autres parties du corps, contre leur volonté : ce qu'il faut entendre d'autres actions mauvaises par elles-mêmes, qui ne sont point péché en cette rencontre, parce qu'il n'y a point de consentement.

42. Ces violences à des actions terrestres peuvent arriver en même temps entre deux personnes de différent sexe, et les pousser jusqu'à l'accomplissement d'une action mauvaise.

43. Aux siècles passés Dieu faisoit les saints par le ministère des tyrans, maintenant il les fait par le ministère des démons, en excitant en eux ces violences, afin qu'ils se méprisent et s'anéantissent d'autant plus, et s'abandonnent totalement à Dieu.

44. Job a blasphêmé, et cependant il n'a point péché par ses lèvres, parce que c'étoit une violence du démon.

perfectis, etiam non arreptitiis, dæmon violentiam inferat eorum corporibus, easque actus carnales committere faciat etiam in vigiliâ, et sine mentis offuscatione, movendo physicè illis manus et alia membra contra earum voluntatem; et idem dicitur quoad illos actus per se peccaminosos, in quo casu non sunt peccata, quia in his non adest consensus.

42. Potest dari casus quo hujusmodi violentiæ ad actus carnales contingant eodem tempore ex parte duarum personarum scilicet maris et feminæ, et ex parte utriusque sequatur actus.

43. Deus præteritis temporibus sanctos efficiebat tyrannorum ministerio, nunc verò eos efficit sanctos ministerio dæmonum, qui causando in eis prædictas violentias, facit ut illi seipsos magis despiciant, annihilent, et se Deo resignent.

44. Job blasphemavit, et tamen non peccavit labiis suis, quia fuit ex dæmonis violentiâ.

45. Saint Paul a ressenti dans son corps ces violences du démon; d'où vient qu'il a écrit: Je ne fais point le bien que je veux, mais je fais le mal que je hais.

46. Ces violences sont plus propres à anéantir l'ame, et à la conduire à la parfaite union et transformation: il n'y a pas même d'autre voie pour y parvenir, et celle-ci est la plus courte et la plus sûre.

47. Quand ces violences arrivent, il faut laisser agir Satan, sans y opposer ni effort ni adresse, mais demeurer dans son néant: et quoiqu'il s'en ensuive l'illusion des sens, ou d'autres actions brutales, et encore pis, il ne faut pas s'inquiéter, mais rejeter loin les scrupules, les doutes et les craintes; parce que l'ame en est plus éclairée, plus fortifiée et plus pure, et acquiert la sainte liberté; surtout il faut bien se garder de s'en confesser, c'est très-bien fait de ne s'en point accuser, parce que c'est le moyen de vaincre le démon, et de s'amasser un trésor de paix.

45. Sanctus Paulus hujusmodi dæmonis violentias in suo corpore passus est; unde scripsit: Non quod volo bonum hoc ago, sed quod nolo malum hoc facio.

46. Hujusmodi violentiæ sunt medium magis proportionatum ad annihilandum animam, et ad eam ad veram transformationem, et unionem perducendam; nec alia superest via, et hæc est via facilior et tutior.

47. Cùm hujusmodi violentiæ occurrunt, sinere oportet ut Satanas operetur, nullam adhibendo industriam nullumque proprium conatum, sed permanere debet homo in suo nihilo: et etiamsi sequantur pollutiones et actus obscœni propriis manibus; et etiam pejora, non opus est seipsum inquietare, sed foràs emittendi sunt scrupuli, dubia et timores, quia anima fit magis illuminata, magis roborata, magisque candida, et acquiritur sancta libertas: et præ omnibus non opus est hæc confiteri, et sanctissimè fit non confitendo, quia hoc pacto superatur dæmon, et acquiritur thesaurus pacis.

48. Satan, auteur de ces violences, tâche ensuite de persuader à l'ame que ce sont de grands péchés, afin qu'elle s'en inquiète, et qu'elle n'avance pas davantage dans la voie intérieure : c'est pourquoi, pour rendre ses efforts inutiles, il vaut bien mieux ne s'en point accuser, puisqu'aussi bien ce ne sont point des péchés, pas même véniels.

49. Par la violence du démon Job étoit emporté à des excès étranges, en même temps qu'il levoit ses mains pures au ciel dans la prière : ainsi que s'explique ce qu'il dit au chap. XVI de son livre.

50. David, Jérémie, et plusieurs saints prophètes souffroient ces sortes de violences au dehors dans de semblables actions honteuses.

51. Il y a dans la sainte Ecriture plusieurs exemples de ces violences à des actions extérieures, mauvaises d'elles-mêmes : comme quand Samson se tua avec les Philistins, quand il épousa une étrangère, et qu'il pécha avec Dalila ; choses d'ailleurs défendues et certainement péchés : quand Judith mentit à Holoferne :

48. Satanas qui hujusmodi violentias infert, suadet deinde gravia esse delicta, ut anima se inquietet, ne in viâ internâ ulteriùs progrediatur : unde ad ejus vires enervandas, meliùs est ea non confiteri, quia non sunt peccata, nec etiam venialia.

49. Job ex violentiâ dæmonis se propriis manibus polluebat, eodem tempore quo mundas habebat ad Deum preces : sic interpretando locum ex cap. Job XVI.

50. David, Jeremias, et multi ex sanctis prophetis hujusmodi violentias patiebantur harum impurarum operationum externarum.

51. In sacrâ Scripturâ multa sunt exempla violentiarum ad actus externos peccaminosos, ut illud de Samsone, qui per violentiam seipsum occidit cum Philisthæis, conjugium iniit cum alienigenâ, et cum Dalilâ meretrice fornicatus est, quæ aliàs erant prohibita, et peccata fuissent : de Judithâ, quæ Holoferni

quand Elisée maudit les enfans : quand Elie fit brûler les chefs du roi Achab avec leurs troupes : on laisse seulement à douter si cette violence venoit immédiatement de Dieu, ou du ministère des démons, comme il arrive aux autres ames.

52. Quand ces sortes de violences, même honteuses, arrivent sans trouble de l'esprit, alors l'ame peut s'unir à Dieu, comme en effet elle s'y unit toujours.

53. Pour connoître dans la pratique si quelque action dans les autres personnes vient de cette violence, la règle que j'en ai n'est pas seulement tirée des protestations que ces ames font de n'avoir pas consenti à ces violences, ou de ce qu'il est impossible qu'elles jurent faussement de n'y avoir pas consenti, ou de ce que ce sont des ames avancées dans la voie intérieure, mais je la prends bien plutôt d'une certaine lumière actuelle, supérieure à toute connoissance humaine et théologique, qui me fait connoître certainement avec une conviction intérieure, que telle action vient de la violence : or je suis certain que cette lumière vient de

mentita fuit : de Elisæo, qui pueris maledixit : de Eliâ, qui combussit duces cum turmis regis Achab : an verò fuerit violentia immediatè à Deo peracta, vel ministerio dæmonum ut aliis animabus contingit, in dubio relinquitur.

52. Cùm hujusmodi violentiæ etiam impuræ absque mentis offuscatione accidunt, tunc anima Deo potest uniri, ut de facto semper unitur.

53. Ad cognoscendum in praxi an aliqua operatio in aliis personis fuerit violentia, regula quam de hoc habeo, nedum sunt protestationes animarum aliarum quæ protestantur se dictis violentiis non consensisse, aut jurare non posse quòd non his consenserint, et videre quod sint animæ quæ proficiunt in viâ internâ; sed regulam sumere à lumine quodam actuali, cognitione humanâ et theologicâ superiore, quod me certò cognoscere facit cum internâ certitudine, quòd talis operatio est violentia :

Dieu, parce qu'elle me vient jointe à la conviction que j'ai qu'elle est de Dieu; de sorte qu'elle ne me laisse point l'ombre du moindre doute au contraire: de même qu'il arrive quelquefois que Dieu révélant quelque chose à une ame, il la convainc en même temps que la révélation vient de lui, de sorte qu'elle n'en peut avoir aucun doute.

54. Les spirituels, qui marchent dans la voie commune, seront bien trompés et bien confus à la mort, avec toutes les passions qu'ils auront à purifier en l'autre monde.

55. Par cette voie intérieure on parvient, quoiqu'avec beaucoup de peine, à purifier et à éteindre toutes les passions; de sorte qu'on ne sent plus rien, quoi que ce soit, pas le moindre aiguillon : on ne sent pas plus de révolte, que si le corps étoit mort, et l'ame n'est plus sujette à aucune émotion.

56. Les deux lois et les deux convoitises, l'une de l'ame, et l'autre de l'amour-propre, subsistent au-

et certus sum quòd hoc lumen à Deo procedit, quia ad me pervenit conjunctum cum certitudine quòd à Deo proveniat, et mihi nec umbram dubii relinquit in contrarium : eo modo quo interdum contingit, quòd Deus aliquid revelando, eodem tempore animam certam reddit quòd ipse sit qui revelet, et anima in contrarium non potest dubitare.

54. Spirituales viæ ordinariæ in horâ mortis se delusos invenient et confusos, cum omnibus passionibus in alio mundo purgandis.

55. Per hanc viam internam pervenitur, etsi multâ cum sufferentiâ, ad purgandas et extinguendas omnes passiones, ita quod nihil ampliùs sentitur, nihil, nihil : nec ultrà sentitur inquietudo, sicut corpus mortuum; nec anima se ampliùs commoveri sinit.

56. Duæ leges et duæ cupiditates, animæ una, et amoris pro-

tant que règne l'amour-propre : c'est pourquoi quand une fois il est épuré et mort, comme il arrive dans la voie intérieure, alors aussi meurent les deux lois et les deux convoitises ; on ne fait plus aucune chute ; on ne sent aucune révolte ; et il n'y a plus même de péché véniel.

57. Par la contemplation acquise on parvient à l'état de ne plus faire aucun péché, ni mortel ni véniel.

58. On acquiert cet état en ne faisant plus aucune réflexion sur ses actions, parce que les défauts viennent de la réflexion.

59. La voie intérieure n'a aucun rapport à la confession, aux confesseurs, aux cas de conscience, à la théologie, ni à la philosophie.

60. Dieu rend la confession impossible aux ames avancées, quand une fois elles commencent à mourir aux réflexions, ou qu'elles y sont tout-à-fait mortes : aussi y supplée-t-il par une grâce qui les préserve autant que celle qu'elles recevroient dans le sacrement : c'est pourquoi en cet état il n'est pas bon que ces ames

prii altera, tandiu perdurant, quandiu perdurat amor proprius: unde quando purgatus est et mortuus, ut fit per viam internam, non adsunt ampliùs duæ illæ leges et duæ cupiditates, nec ulteriùs lapsus aliquis incurritur, nec aliquid sentitur ampliùs, ne quidem veniale peccatum.

57. Per contemplationem acquisitam pervenitur ad statum non faciendi ampliùs peccata nec mortalia nec venialia.

58. Ad hujusmodi statum pervenitur non reflectendo ampliùs ad proprias operationes, quia defectus ex reflexione oriuntur.

59. Via interna sejuncta est à confessione, à confessariis, à casibus conscientiæ, à theologiâ, et à philosophiâ.

60. Animabus provectis, quæ reflexionibus mori incipiunt, et eò etiam perveniunt ut sint mortuæ, Deus confessionem aliquando efficit impossibilem, et supplet ipse tantâ gratiâ præservante quantam in sacramento reciperent; et ideo hujusmodi

fréquentent la confession, parce qu'elle leur est impossible.

61. Une ame arrivée à la mort mystique ne peut plus vouloir autre chose que ce que Dieu veut, parce qu'elle n'a plus de volonté, et que Dieu la lui a ôtée.

62. La voie intérieure conduit aussi à la mort des sens: bien plus, une marque qu'on est dans l'anéantissement, qui est la mort mystique, c'est que les sens extérieurs ne nous représentent pas plus les choses sensibles que si elles n'étoient point du tout, parce qu'alors elles ne peuvent plus faire que l'entendement s'y applique.

63. Par la voie intérieure on parvient à un état toujours fixe d'une paix imperturbable.

64. Un théologien a moins de disposition qu'un idiot à la contemplation: 1.° parce qu'il n'a pas une foi si pure: 2.° qu'il n'est pas si humble: 3.° qu'il n'a pas tant de soin de son salut: 4.° parce qu'il a la tête pleine de rêveries, d'espèces, d'opinions, et de spéculations;

animabus non est bonum in tali casu ad sacramentum pœnitentiæ accedere, quia id est illis impossibile.

61. Anima cùm ad mortem mysticam pervenit, non potest ampliùs aliud velle quàm quod Deus vult, quia non habet ampliùs voluntatem, et Deus eam illi abstulit.

62. Per viam internam pervenitur etiam ad mortem sensuum, quinimo signum quod quis in statu nihilitatis maneat, id est mortis mysticæ, est si sensus exteriores non repræsentent ampliùs res sensibiles ac si non essent, quia non perveniunt ad faciendum quod intellectus ad eas applicet.

63. Per viam internam pervenitur ad statum continuum immobilem in pace imperturbabili.

64. Theologus minorem dispositionem habet quàm homo rudis ad statum contemplativi: 1.° quia non habet fidem adeo puram: 2.° quia non est adeo humilis: 3.° quia non adeo curat propriam salutem: 4.° quia caput habet refertum phantasmati-

de sorte que la vraie lumière n'y trouve point d'entrée.

65. Il faut obéir aux supérieurs dans les choses extérieures; le vœu d'obéissance des religieux ne s'étend qu'aux choses de cette nature; mais pour l'intérieur, il en est tout autrement; il n'y a que Dieu seul et le directeur qui en connoissent.

66. C'est une doctrine nouvelle dans l'Eglise et digne de risée, que les ames dans leur intérieur doivent être gouvernées par les évêques; et que l'évêque en étant incapable elles doivent se présenter à lui avec leurs directeurs : c'est, dis-je, une doctrine nouvelle, puisqu'elle n'est enseignée ni dans l'Ecriture, ni dans les conciles, ni dans les canons, ni dans les bulles, ni par aucun saint ou par aucun auteur, et qu'elle ne le peut être; l'Eglise ne jugeant point des choses cachées, et toute ame ayant droit de se choisir qui bon lui semble.

67. C'est une tromperie manifeste, de dire qu'on est obligé de découvrir son intérieur au for extérieur des supérieurs, et que c'est péché de ne le point faire,

bus, speciebus, opinionibus, speculationibus; et non potest in illum ingredi verum lumen.

65. Præpositis obediendum est in exteriore, et latitudo voti obedientiæ religiosorum tantummodo ad exterius pertingit : in interiore verò res aliter se habet, quo solus Deus et director intrant.

66. Risu digna est nova quædam doctrina in Ecclesiâ Dei, quòd anima quoad internum gubernari debeat ab episcopo; quòd si episcopus non sit capax, anima ipsum cum suo directore adeat : novam dico doctrinam, quia nec sacra Scriptura, nec concilia, nec canones, nec bullæ, nec sancti, nec auctores eam unquam tradiderunt nec tradere possunt; quia Ecclesia non judicat de occultis, et anima jus habet eligendi quemcumque sibi bene visum.

67. Dicere quòd internum manifestandum est exteriori tribunali præpositorum, et quod peccatum sit id non facere, est

parce que l'Eglise ne juge point des choses cachées, et que l'on fait un très-grand tort aux ames par ces illusions et ces déguisemens.

68. Il n'y a dans le monde ni autorité, ni jurisdiction qui ait droit d'ordonner que les lettres des directeurs sur l'intérieur des ames soient communiquées : c'est pourquoi il est bon qu'on soit averti que c'est une entreprise du démon.

Lesquelles propositions, de l'avis de nos susdits frères les cardinaux de la sainte Eglise romaine, et inquisiteurs généraux, nous avons condamnées, notées, et effacées, comme hérétiques, suspectes, erronées, scandaleuses, blasphématoires, offensives des pieuses oreilles, téméraires, énervant et détruisant la discipline chrétienne, et séditieuses, respectivement; et pareillement tout ce qui a été publié sur ce sujet, de vive voix, ou par écrit, ou imprimé : avons défendu à tous et à un chacun de parler en aucune manière, d'écrire ou disputer de ces propositions et de toutes autres semblables, ni de les croire, retenir, enseigner, ni de

manifesta deceptio, quia Ecclesia non judicat de occultis, et propriis animabus præjudicant his deceptionibus et simulationibus.

68. In mundo non est facultas nec jurisdictio ad præcipiendum ut manifestentur epistolæ directoris quoad internum animæ, et ideo opus est animadvertere quòd hoc est insultus Satanæ.

Quas quidem propositiones tanquam hæreticas, suspectas, erroneas, scandalosas, blasphemas, piarum aurium offensivas, temerarias, christianæ disciplinæ relaxativas et eversivas, et seditiosas respectivè, ac quæcumque super iis verbo, scripto, vel typis emissa, pariter cum voto eorumdem fratrum nostrorum S. R. E. Cardinalium, et Inquisitorum generalium damnavimus, circumscripsimus, et abolevimus; deque eisdem et similibus omnes

les mettre en pratique : avons privé les contrevenans dès à présent et pour toujours, de toutes dignités, degrés, honneurs, bénéfices et offices, et les avons déclarés inhabiles à en posséder jamais, et en même temps nous les avons frappés de l'anathême, dont ils ne pourront être absous que par nous ou nos successeurs les pontifes romains.

En outre nous avons défendu et condamné, par notre présent décret, tous les livres, et tous les ouvrages du même Michel de Molinos, en quelque lieu et en quelque langue qu'ils soient imprimés, même les manuscrits, avec défense à toute personne de quelque degré, état et condition qu'il puisse être, et quoique par sa dignité il dût être nommé, d'oser, sous quelque prétexte que ce soit, les imprimer en toute langue, dans les mêmes termes, ou en de semblables, ou équivalens, ou sans nom, ou sous un nom feint et emprunté, ni les faire imprimer, ni même les lire ou retenir chez soi imprimés ou manuscrits, mais de les

nibus et singulis posthac quoquo modo loquendi, scribendi, disputandi, easque credendi, tenendi, docendi, aut in praxim reducendi facultatem quibuscumque interdiximus, et contrà facientes omnibus dignitatibus, gradibus, honoribus, beneficiis, et officiis ipso facto perpetuò privavimus, et inhabiles ad quæcumque decrevimus, vinculoque etiam anathematis eo ipso innodavimus, à quo nisi à nobis et à Romanis Pontificibus successoribus nostris valeant absolvi.

Præterea eodem nostro decreto prohibuimus et damnavimus omnes libros, omniaque opera quocumque loco, et idiomate impressa, necnon omnia manuscripta ejusdem Michaelis de Molinos, vetuimusque ne quis, cujuscumque gradûs, conditionis, vel statûs, etiam speciali notâ dignus, audeat sub quovis prætextu, quolibet pariter idiomate, sive sub eisdem verbis, sive sub æqualibus aut æquipollentibus, sive absque nomine, seu ficto, aut alieno nomine ea imprimere, vel imprimi facere, neque

porter aussitôt, et de les mettre entre les mains des ordinaires des lieux ou des inquisiteurs contre le venin de l'hérésie, sous les peines portées ci-dessus; avec ordre de les brûler à la diligence desdits ordinaires ou inquisiteurs. Enfin, pour punir le susdit Michel de Molinos de ses hérésies, erreurs et faits honteux, par des châtimens proportionnés, qui servissent d'exemple aux autres, et à lui de correction, lecture faite de tout son procès dans notre congrégation susdite, ouïs nos très-chers fils les consulteurs du saint Office, docteurs en théologie et en droit canonique, de l'avis commun de nos vénérables frères susdits les cardinaux de la sainte Eglise romaine; Nous avons condamné dans toutes les formes de la justice, ledit Michel de Molinos, comme coupable, convaincu, et après avoir avoué respectivement, et comme hérétique déclaré, quoique repentant, à la peine d'une étroite et perpétuelle prison, et à des pénitences salutaires qu'il sera tenu d'accomplir, après toutefois qu'il aura fait abjuration suivant le formulaire qui lui sera prescrit: ordonnant

impressa seu manuscripta legere, vel apud se retinere; sed Ordinariis locorum aut hæreticæ pravitatis inquisitoribus statim tradere, et consignare teneantur sub eisdem pœnis superiùs inflictis, qui Ordinarii et Inquisitores statim ea igni comburant, vel comburi faciant. Tandem, ut prædictus Michael de Molinos ob hæreses, errores, et turpia facta prædicta debitis pœnis in aliorum exemplum, et ipsius emendationem plecteretur, lecto in eâdem nostrâ congregatione toto processu, et auditis dilectis filiis consultoribus nostris sanctæ Inquisitionis, Officii in sacrâ theologiâ et in jure pontificio magistris, cum eorumdem venerabilium Fratrum nostrorum S. R. E. Cardinalium unanimi voto, dictum Michaelem de Molinos, tanquam reum convictum et confessum respectivè, et uti hæreticum formalem licet pœnitentem in pœnam arcti et perpetui carceris, et ad peragendas alias pœnitentias salutares, prævià tamen abjuratione de formali per ipsum

qu'au jour et à l'heure marqués, dans l'Eglise de sainte Marie de la Minerve de cette ville, en présence de tous nos vénérables frères les cardinaux de la sainte Eglise romaine, prélats de notre Cour, même de tout le peuple qui y sera invité par la concession des indulgences, sera lue d'un lieu élevé la teneur du procès, le même Michel de Molinos étant debout sur un échafaud, ensemble la sentence qui s'en est ensuivie : et après que ledit de Molinos, revêtu de l'habit de pénitent, aura abjuré publiquement les erreurs et hérésies susdites, nous avons donné pouvoir à notre cher fils le commissaire de notre saint Office, de l'absoudre, en la forme ordinaire de l'Eglise, des censures qu'il avoit encourues : ce qui auroit été accompli en tout point, en exécution de notre ordonnance du 3 septembre de la présente année.

Et quoique le susdit décret, fait par notre ordre, ait été imprimé, publié et affiché en lieu public pour l'instruction plus ample des fidèles; néanmoins, de

emittendâ, servato juris ordine, damnavimus : mandantes ut die et horâ præfigendis in Ecclesiâ sanctæ Mariæ supra Minervam hujus almæ urbis, præsentibus omnibus venerabilibus fratribus nostris S. R. E. Cardinalibus, et Romanæ Curiæ nostræ Prælatis, universoque populo ad id etiam per concessionem indulgentiarum convocando, ex alto tenor processûs, stante in suggesto eodem Michaele de Molinos, unà cum sententiâ inde secutâ legeretur : et postquam idem de Molinos, habitu pœnitentiæ indutus, prædictos errores et hæreses publicè abjurasset, facultatem dedimus dilecto filio nostri sancti Officii commissario, ut eum à censuris, quibus innodatus erat, in formâ Ecclesiæ consuetâ absolveret; quæ omnia in executionem dictæ nostræ ordinationis die tertiâ septembris labentis anni solemniter adimpleta sunt.

Et licet suprà narratum decretum de mandato nostro latum, ad majorem fidelium cautelam typis editum, publicis locis af-

peur que la mémoire de cette condamnation apostolique ne s'efface dans le temps à venir, et afin que le peuple chrétien, instruit de la vérité catholique, marche plus sûrement dans la voie du salut, en suivant les traces des souverains pontifes nos prédécesseurs, par notre présente constitution qui sera à jamais en vigueur, nous approuvons de nouveau et confirmons le décret susdit, et ordonnons qu'il soit mis à exécution comme il le doit être, condamnant en outre définitivement et réprouvant les propositions susdites, les livres et manuscrits du même Michel de Molinos, dont nous interdisons et défendons la lecture, sous les mêmes peines et censures, portées et infligées contre les contrevenans.

Ordonnant au surplus que les présentes lettres auront force, sont et seront en vigueur perpétuellement et à toujours, sortiront et auront leur plein et entier effet: que tous juges ordinaires et délégués, et de quelque autorité qu'ils soient ou puissent être revêtus, se-

fixum et divulgatum fuerit, nihilominus, ne hujus apostolicæ damnationis memoria futuris temporibus deleri possit, utque populus christianus catholicâ veritate instructior per viam salutis incedere valeat, prædecessorum nostrorum summorum Pontificum vestigiis inhærentes, hâc nostrâ perpetuò valiturâ constitutione supradictum decretum denuo approbamus, confirmamus, et debitæ executioni tradi mandamus; iterum supradictas propositiones definitivè damnantes et reprobantes, librosque et manuscripta ejusdem Michaelis de Molinos prohibentes et interdicentes sub eisdem pœnis et censuris contra transgressores latis et inflictis.

Decernentes insuper præsentes litteras semper et perpetuò validas et efficaces existere et fore, suosque plenarios et integros effectus sortiri et obtinere: sicque per quoscumque ordinarios et delegatos quâvis auctoritate fungentes et functuros ubique

ront tenus de juger et déterminer conformément à icelles, tout pouvoir et autorité de juger ou interpréter autrement leur étant ôtés à tous et à chacun d'eux; déclarant nul tout jugement, et comme non avenu, sur ces matières à ce contraire, de quelque personne et de quelque autorité qu'il vienne, sciemment ou par ignorance. Voulons que foi soit ajoutée aux copies des présentes même imprimées, soussignées de la main d'un notaire public, et scellées du sceau d'une personne constituée en dignité ecclésiastique, comme on l'auroit à ces mêmes lettres représentées en original. Qu'il ne soit donc permis à aucun homme, par une entreprise téméraire, de violer ou de contrevenir au contenu de notre présente approbation, confirmation, condamnation, réprobation, punition, décret et volonté. Que celui qui osera l'entreprendre, sache qu'il s'attirera l'indignation du Dieu tout-puissant et des bienheureux apôtres saint Pierre et saint Paul. Donné à Rome, à Sainte-Marie Majeure, le vingtième novembre, l'an mil six cent quatre-vingt-sept de l'Incarnation de notre

judicari et definiri debere, sublatâ eis, et eorum cuilibet, quâvis aliter judicandi et interpretandi facultate et auctoritate; ac irritum et inane quidquid secus super his à quoquam quâvis auctoritate scienter vel ignoranter contigerit attentari. Volumus autem, ut præsentium transumptis etiam impressis, manu notarii publici subscriptis, et sigillo alicujus personæ in dignitate ecclesiasticâ constitutæ munitis, eadem fides prorsus adhibeatur, quæ ipsis originalibus litteris adhiberetur, si essent exhibitæ vel ostensæ. Nulli ergo omnino hominum liceat hanc paginam nostræ approbationis, confirmationis, damnationis, reprobationis, punitionis, decreti, et voluntatis infringere, vel ei ausu temerario contrà ire. Si quis autem hoc attentare præsumpserit, indignationem omnipotentis Dei, ac beatorum Petri et Pauli apostolorum ejus se noverit incursurum. Datum Romæ, apud S. Mariam Majorem, anno Incarnationis dominicæ mille-

Seigneur, et le douzième de notre pontificat. *Signé* F. Dataire. *Et plus bas,* J. F. Albani. Registrée au secrétariat des brefs, etc.

L'an de notre Seigneur Jésus-Christ mil six cent quatre-vingt-huit, indiction onzième, le 19 février; et du pontificat de notre saint Père le Pape par la providence divine Innocent XI, l'an douzième, les présentes lettres apostoliques ont été publiées et affichées aux portes de l'église de Saint-Jean de Latran, de la basilique de Saint-Pierre, et de la chancellerie apostolique, et à la tête du champ de Flore, et aux autres lieux accoutumés de la ville, par moi François Perino, courrier de notre saint Père le Pape et de la très-sainte Inquisition.

simo sexcentesimo octuagesimo septimo, duodecimo Kal. Decembris, Pontificatûs nostri anno duodecimo. F. Datarius. J. F. Albanus. Registrata in secretariâ Brevium.

Visa de curiâ. S. de Pilastris. D. Ciampinus.

Loco † plumbi.

Anno à Nativitate Domini nostri Jesu Christi millesimo sexcentesimo octuagesimo octavo, indictione undecimâ, die verò 19 februarii, pontificatûs autem sanctissimi in Christo Patris D. N. D. Innocentii divinâ providentiâ Papæ XI, anno ejus duodecimo, præsentes litteræ apostolicæ affixæ et publicatæ fuerunt ad valvas Ecclesiæ sancti Joannis Lateranensis, Basilicæ Principis apostolorum, et Cancellariæ apostolicæ, et in acie campi Floræ, et aliis locis solitis et consuetis urbis, per me Franciscum Perinum SS. D. N. Papæ et sanctissimæ Inquisitionis cursorem.

DÉCRET DE L'INQUISITION DE ROME,

EXTRAIT DU LATIN.

Du jeudi 5 février 1688.

Il porte condamnation de divers ouvrages des Quiétistes, et en particulier de ceux de Benoist Biscia, prêtre de la congrégation de l'Oratoire, de la ville de Fermo en Italie; ensemble d'une feuille volante imprimée en français sous ce titre :

Propositions tirées des livres et autres écrits du docteur Molinos, chef des Quiétistes, condamnées par la sainte Inquisition de Rome.

Ce décret est scellé, et a été publié et affiché selon la coutume, le 27 février 1688.

AUTRE DÉCRET DE LA MÊME INQUISITION,

EXTRAIT DU LATIN.

Du jeudi 1.er avril 1688.

Entre plusieurs livres des Quiétistes, qui y sont condamnés, on y voit les suivans.

Pratique facile pour élever l'ame à la contemplation, en deux parties; par François Malaval, laïque, aveugle : traduite du français en italien, par dom Lucio Labacci, prêtre romain.

Alphabet pour savoir lire en Jésus-Christ, composé par Fr. Jean Falconi, de l'ordre de Notre-Dame de la Mercy; traduit de l'espagnol en italien : avec un abrégé de la vie de l'auteur, et une de ses lettres écrite à l'une de ses dévotes.

Autre lettre du même auteur à l'une de ses filles spirituelles, touchant le plus pur et le plus parfait esprit de l'oraison, traduite de l'espagnol en italien.

Autre du même à un religieux, sur l'oraison de pure foi, aussi traduite de l'espagnol en italien.

Ce décret est scellé, et a été publié et affiché le 3 avril 1688.

AUTRE DÉCRET DE LA MÊME INQUISITION,

EXTRAIT DU LATIN.

Du jeudi 9 septembre 1688.

La sacrée congrégation défend et condamne les livres que voici.

Il y en a plusieurs de diverses matières, dont celui-ci seul a rapport à la contemplation :

Orationis mentalis Analysis, deque variis ejusdem speciebus judicium ex divini verbi, sanctorumve Patrum sententiis concinnatum: per Patrem D. Franciscum la Combe *Tononensem, presbyterum professum, congregationis clericorum regularium sancti Pauli. Vercellis, apud Nicolaum Hyacinthum Martam, typog. Episc.* 1686.

Analyse de l'oraison mentale, par le père la Combe.

Ce décret est scellé, et a été publié et affiché selon la coutume, le 4 septembre 1688.

AUTRE DÉCRET DE LA MÊME INQUISITION,

TRADUIT DU LATIN.

Du mardi 30 novembre 1689.

La sacrée congrégation défend et condamne les livres que voici.

Le Chrétien intérieur, ou la conformité intérieure que les chrétiens doivent avoir avec Jésus-Christ, traduit du français en italien par le sieur Alexandre Cenami, prieur de Saint-Alexandre de Lucques.

Règle de perfection, qui contient en abrégé toute la vie spirituelle, réduite au seul point de la volonté divine, divisée en trois parties; par le Père Benoist de Canfeld, capucin anglais; et traduite du français en italien. A Viterbe, 1687.

Moyen court et très-facile pour l'oraison, que tous peuvent pratiquer très-aisément, et arriver par-là en peu à une haute perfection. A Grenoble, 1685.

Règle des associés à l'enfance de Jésus : Modèle de perfection pour tous les états. A Lyon, 1685.

Lettre d'un serviteur de Dieu (Falconi) *à une personne qui aspire à la perfection religieuse.*

Il contient plusieurs autres livres, sur la nouvelle contemplation, en italien ou en espagnol, imprimés dans la plupart des villes d'Italie.

Ce décret est scellé, et a été publié et affiché à l'ordinaire, les jour et an que dessus.

AUTRE DÉCRET DE LA MÊME INQUISITION,

EXTRAIT DU LATIN,

Où sont condamnés les Livres suivans.

Du mercredi 19 mars 1692.

Œuvres spirituelles de M. de Bernières Louvigny, d'où a été tiré le *Chrétien intérieur, ou la guide sûre pour ceux qui aspirent à la perfection*, en deux parties : traduites du français en italien.

Recueil de diverses pièces concernant le quiétisme et les Quiétistes, ou Molinos et les disciples. A Amsterdam 1688.

Trois lettres touchant l'état présent d'Italie, écrites en 1688 : 1. sur Molinos et ses Quiétistes : 2. sur l'inquisition et l'état de la religion : 3. sur la politique et les intérêts des princes d'Italie. A Cologne, 1688 : et autres ouvrages imprimés.

Scellé, affiché et publié, les jour et an que dessus.

FIN DU TOME VINGT-SEPTIÈME.

TABLE

DU TOME VINGT-SEPTIÈME.

ORDONNANCE ET INSTRUCTION PASTORALE DE M.GR L'ÉVÊQUE DE MEAUX, SUR LES ÉTATS D'ORAISON. *Pag.* 3

Articles sur les états d'oraison. 12

INSTRUCTION SUR LES ÉTATS D'ORAISON, OU SONT EXPOSÉES LES ERREURS DES FAUX MYSTIQUES DE NOS JOURS.

PRÉFACE, où l'on pose les fondemens, et l'on explique le dessein de cet ouvrage. 27

I. Dessein en général de cet ouvrage. *Ibid.*

II. Fausse règle de Molinos et de ses sectateurs qui veulent tout rapporter à l'expérience. 28

III. Observation de Gerson sur ceux qui renvoient tout à l'expérience : quelles sont les expériences sur lesquelles il se faut fonder. 29

IV. Suite des observations du même Gerson. 30

V. Preuve par le concile de Vienne. 32

VI. Sentiment de sainte Thérèse, qui préfère la science à l'expérience : et les raisons dont elle s'appuie. *Ibid.*

VII. Comment Dieu cache aux ames simples leur oraison : et comment l'étude peut devenir une contemplation éminente. 34

VIII. Comment l'expérience est subordonnée à la science théologique. 36

IX. Division de cet ouvrage en cinq traités principaux. *Ibid.*

X. Difficultés de cette matière. 37

Approbation de Monseigneur l'archevêque de Paris. 41

Approbation de Monseigneur l'évêque de Chartres. 43

Lettre de l'auteur à notre saint Père le Pape. *Pag.* 47
Bref de notre saint Père le Pape à l'auteur. 50

PREMIER TRAITÉ. — LIVRE Ier.

Les erreurs des nouveaux mystiques en général, et en particulier leur acte continu et universel.

I. Observations générales sur le style des auteurs mystiques, et sur leurs exagérations depuis quelques siècles. 51
II. Des livres attribués à saint Denys l'Aréopagite, que les mystiques ont pris pour modèle. 53
III. De l'autorité de ces écrivains : sentiment de Suarez. 54
IV. Les excuses qu'on leur donne : réflexion de Gerson. *Ibid.*
V. Autre exagération du même Rusbroc. 55
VI. Autres exemples d'exagérations dans les mystiques. 56
VII. Etrange exagération dans les Institutions de Taulère. 57
VIII. Autre exemple d'exagération dans ces auteurs. 59
IX. Erreur des mystiques de nos jours. 60
X. Nécessité du présent Traité. 61
XI. Des Béguards et des Béguines. 62
XII. Dessein particulier de ce premier Traité : sa division générale : sujet des dix livres dont il est composé. 63
XIII. Idée générale de ce qu'on appelle quiétisme. 66
XIV. Premier principe des nouveaux mystiques, que lorsqu'on s'est une fois donné à Dieu, l'acte en subsiste toujours s'il n'est révoqué, et qu'il ne le faut point réitérer ni renouveler. 67
XV. Que cet acte continue toujours malgré les distractions, sans qu'elles obligent à le renouveler. 68
XVI. Qu'il subsiste pendant le sommeil. 69
XVII. Combien il est grossier et absurde à Falconi et à Molinos, d'avoir comparé le don de sa liberté avec le don d'un diamant. 70
XVIII. Malaval introduit aussi mal-à-propos la comparaison d'un mari et d'une femme. 71
XIX. La proposition de Falconi expressément censurée à Rome. 72
XX. Cet acte continu et perpétuel de sa nature n'est que pour le ciel. Sentiment de saint Augustin remarqué par le Père Falconi, et celui des autres Pères. *Ibid.*

XXI. Pourquoi les actes ne sont pas perpétuels en cette vie. *Pag.* 73
XXII. Réponse des faux mystiques et démonstration contraire. 74
XXIII. Exemple de l'Ecriture et de Jésus-Christ même. 75
XXIV. Le Père Falconi auteur de ce dogme : Molinos le suit : sa comparaison tirée de l'exempl· d'un voyageur. 76
XXV. Le livre du *Moyen court* entre dans tous ces sentimens. 77
XXVI. Suite de la doctrine de ce livre. 78
XXVII. Sentiment conforme de Malaval. 79
XXVIII. Observation importante sur ces auteurs. 80
XXIX. Conséquences pernicieuses de cette doctrine. 81

LIVRE II.

De la suppression des actes de foi.

I. Dessein de ce second livre. 83
II. Que la doctrine des nouveaux mystiques supprime l'union avec Jésus-Christ en qualité d'homme-Dieu et de Personne divine : passage de l'*Interprétation sur les Cantiques.* *Ibid.*
III. Réflexion sur la doctrine précédente. 86
IV. Autre passage de *l'Interprétation sur le Cantique.* Suite pernicieuse de cette doctrine. 87
V. Etranges paroles sur Jésus-Christ. 88
VI. Artifice des nouveaux mystiques pour éluder la foi explicite en Jésus-Christ. 89
VII. Suite de ces artifices. Parole de Molinos. 90
VIII. Passages de Molinos. 91
IX. Passages de Malaval. *Ibid.*
X. Contrariété de cette doctrine et de celle de l'Evangile. 92
XI. Cette doctrine des nouveaux mystiques est une suite nécessaire de leurs principes. 93
XII. Vaine échappatoire. *Ibid.*
XIII. Doctrine des nouveaux mystiques sur les attributs divins. 94
XIV. Grossière idée sur le même sujet, dans l'*Interprétation du Cantique des cantiques.* 95
XV. Passage de saint Clément d'Alexandrie. 96
XVI. Objection tirée de la doctrine de Scot et de Suarez. 97

XVII. On explique en quel sens les notions universelles sont les plus sublimes, sans pour cela ravilir les autres. *Pag.* 98

XVIII. Tous les attributs proposés dans le Symbole des apôtres comme l'objet de la foi et de la contemplation. 99

XIX. Frivole objection de quelques-uns sur les actes de foi explicite qui sont de nécessité de salut. 101

XX. De la présence de Dieu : et si cet attribut est plus nécessaire que les autres à la contemplation. 104

XXI. Equivoque de l'acte confus démêlée. 107

XXII. Egarement de Malaval sur les attributs. 108

XXIII. Vaine défaite, et nouveaux égaremens du même auteur. 109

XXIV. Parabole ou similitude pleine d'illusion de Malaval : qu'elle détourne de Dieu, de l'Ecriture et de Jésus-Christ. 110

XXV. Autre manière de détourner de Jésus-Christ, du même Malaval. 111

XXVI. Différence de la doctrine des nouveaux mystiques d'avec celle de quelques docteurs dont sainte Thérèse a parlé. 112

LIVRE III.

De la suppression des demandes : et de la conformité à la volonté de Dieu.

I. Principes des nouveaux mystiques sur la suppression des demandes. 114

II. Doctrine de Molinos : suppression de tous les désirs. *Ibid.*

III. Doctrine conforme de Malaval : suppression des demandes. 116

IV. Que le livre qui outre le plus la suppression des demandes, c'est le *Moyen court.* 118

V. Le désir et la demande du salut entièrement supprimés : étrange excès dans l'*Interprétation du Cantique.* 120

VI. La vertu d'espérance entièrement supprimée. 121

VII. Deux raisons des nouveaux mystiques pour supprimer les demandes : la première combien outrée. 122

VIII. Que le désir du salut n'est point un désir intéressé : trois vérités tirées de saint Paul : abus d'une doctrine de l'Ecole. 123

IX. Deux excuses des nouveaux mystiques : la première qu'ils

n'excluent pas les demandes inspirées de Dieu : distinction importante. *Pag.* 125

X. Seconde excuse des nouveaux mystiques : que rejeter tout acte aperçu, c'est la même chose que de rejeter tout acte en général. 128

XI. Equivoques et illusions des nouveaux mystiques sur les actes et sur Jésus-Christ. 129

XII. Fondemens des nouveaux mystiques : l'abus qu'ils font du passage où saint Paul dit, que *le Saint-Esprit prie en nous.* 130

XIII. L'abus qu'ils font de cette parole : *Il n'y a qu'une seule chose qui soit nécessaire* : quelle multiplicité nous est défendue. 131

XIV. Comment ils abusent de cette demande : *Votre volonté soit faite.* 132

XV. Abandon des nouveaux mystiques : prodige d'indifférence. 133

XVI. Suite de l'indiffér. sous prétexte de la volonté de Dieu. 136

XVII. Quelle volonté de Dieu nous devons suivre, et qu'il y a des volontés divines sur lesquelles Dieu ne nous demande aucun acte. 137

XVIII. Que selon les nouveaux mystiques, les Psaumes et l'Oraison dominicale ne sont pas pour les parfaits : doctrine du Père la Combe. 138

XIX. Contrariétés entre l'oraison des nouveaux mystiques, et celle des Psaumes et de Jésus-Christ. 140

XX. Autre doctrine sur le *Pater.* 141

XXI. Que le prétendu acte éminent qui dispense de tous les autres, est inconnu à l'Ecriture et aux saints. 142

LIVRE IV.

Où il est traité plus à fond de la conformité à la volonté de Dieu.

I. Qu'on doit demander à Dieu absolument les grâces les plus efficaces. 145

II. Distinction des deux volontés de signe et de bon plaisir, et l'usage qu'on en doit faire : principes de saint Augustin. 147

III. L'abandon mal entendu des nouveaux mystiques est contraire à toutes ces règles. 148

IV. Pourquoi c'est un sentiment détestable de consentir à sa damnation quoique juste. 150

V. Que l'excessif abandon des nouveaux mystiques diminue en eux l'horreur du péché. *Pag.* 151
VI. Les nouveaux mystiques proposent une nouvelle et superbe manière de haïr le péché. 154
VII. S'il est vrai que l'oubli de son péché, est, comme le prétendent les nouveaux mystiques, une marque qu'il est pardonné. 155
VIII. Les nouveaux docteurs font un mystère de leurs défauts et les imputent à Dieu : passage de Gerson. 156
IX. Suite des mauvaises maximes sur l'extinction de la componction. 158
X. Mauvaise règle des nouveaux mystiques pour connoître la volonté de Dieu. 160
XI. Vaines définitions de la prière pour en exclure les demandes. 161
XII. L'action de grâces également supprimée dans la nouvelle oraison. 163

LIVRE V.

Des actes directs et réfléchis, aperçus et non aperçus, etc.

I. Dessein de ce livre. 164
II. Doctrine des nouveaux mystiques sur les actes réfléchis. *Ibid.*
III. Etranges discours sur les réflexions dans le livre du *Moyen court.* 165
IV. Que la réflexion est une force de l'ame, et ne doit pas être renvoyée aux états imparfaits. 167
V. Trois raisons de cette vérité : première raison, où est démontrée la nature, la nécessité, et la force de la réflexion. 168
VI. Seconde raison pour la réflexion, en ce qu'elle produit l'action de grâces : réflexion d'un nouveau mystique sur celle de Job. 170
VII. Troisième raison pour la réflexion : elle produit la prière et la confiance. 171
VIII. Passage d'Ezéchiel qu'on oppose à la réflexion. 172
XI. Quels retours sur soi-même sont blâmés par les spirituels : sentence de saint François de Sales après saint Antoine, que l'oraison ne se connoît pas elle-même. *Ibid.*
X. Différence des réflexions qu'inspire l'amour de Dieu d'avec celles qu'excite l'amour-propre. 174
XI. Preuve évidente par saint Paul. 175

XII.

XII. Explication de saint Antoine et des autres saints, qui disent que l'oraison ne se connoît pas elle-même, et en quel sens : prière d'Anne mère de Samuel. *Pag.* 176

XIII. Du transport de saint Pierre et de celui de saint Paul. 178

XIV. Souvent l'ame s'aperçoit de ses sentimens, et souvent elle ne s'en aperçoit pas : on ne sait lequel des deux est le plus parfait. 179

XV. Si et comment l'ame qui aime connoît son amour. 180

XVI. Qu'il ne faut pas aisément juger quels actes sont les plus parfaits, les aperçus ou les non aperçus. 181

XVII. Diverses causes par où il arrive qu'on ne connoît point les actes. *Ibid.*

XVIII. Comment l'ame en vient à ne se plus connoître elle-même: et ses actes intellectuels ou spirituels. 182

XIX. Comment l'ame commence à sortir de cette ignorance dans la contemplation, et ce qui lui arrive alors. 183

XX. Epurement des actes de l'ame, et cessation du langage. 184

XXI. Grand épurement par la foi. 186

XXII. Le recueillement de l'ame dans l'intérieur le plus profond. 187

XXIII. Quels sont les actes du cœur. *Ibid.*

XXIV. Comment David les explique. 188

XXV. Que cet état est celui où les demandes, les actions de grâces, et tous les actes de piété abondent le plus. 189

XXVI. Dieu donne aux ames des instincts cachés et des instincts plus découverts. 190

XXVII. Erreur des nouveaux mystiques, d'attribuer généralement à imperfection la perception de ses actes. 192

XXVIII. Comparaison captieuse entre les actes de l'amour-propre, et les actes de l'amour divin. 193

XXIX. Doctrine importante sur le combat perpétuel de la convoitise, et différence notable entre la manière d'agir de l'amour-propre et de l'amour de Dieu. *Ibid.*

XXX. Autres différences aussi importantes. 194

XXXI. Autre objection tirée de la nature de l'habitude : deux démonstrations pour montrer que celle de la piété n'éteint pas la réflexion. 195

XXXII. Autre objection tirée de la nature de l'amour, et résolution importante. 196

XXXIII. Autre objection tirée de la comparaison de l'amour vulgaire, et réponse par la doctrine précédente. *Pag.* 197
XXXIV. Autre objection captieuse tirée de la nature de l'amour, et réponse par les mêmes principes. 199
XXXV. Quelle est la source de la suppression des demandes : fausse idée de pureté, de rassasiement et de perfection. 200
XXXVI. Béatitude et sécurité dans cette vie, selon les nouveaux mystiques. 202
XXXVII. Les nouveaux mystiques éteignent dans les prétendus parfaits l'esprit de mortification et de vertu. 205

LIVRE VI.

Où l'on oppose à ces nouveautés la tradition de l'Eglise.

I. La tradition de l'Eglise s'explique principalement par ses prières. 208
II. Les prières de l'Eglise convainquent d'erreur ceux qui croient que les demandes sont intéressées. 210
III. Doctrine de saint Augustin et de toute l'Eglise catholique, que nul n'obtient la persévérance sans la demander. 211
IV. Que saint Cyprien et saint Augustin n'ont jamais connu le prétendu désintéressement des nouveaux mystiques. 212
V. Suite de la doctrine de saint Augustin et de l'Eglise catholique. 213
VI. La doctrine précédente expressément définie par les conciles. 214
VII. Il est défini par les conciles que l'Oraison dominicale est d'obligation pour les plus parfaits. *Ibid.*
VIII. Passages des Pères précédens, et nommément de saint Clément d'Alexandrie. 215
IX. Raison de saint Clément d'Alexandrie, pour montrer que c'est proprement aux plus parfaits qu'il appartient de demander. 216
X. Que selon ce Père c'est dans le plus haut point de la perfection que l'homme spirituel fait les demandes. 218
XI. Que ces prières des parfaits ne sont inspirées qu'au même sens que le sont toutes les prières chrétiennes. 219
XII. Que le parfait de saint Clément pratique les réflexions et les précautions, et que c'est par-là que sa vertu est inébranlable. 220

XIII. L'action de grâces de l'homme parfait. *Pag.* 221
XIV. Désintéressement prétendu des nouveaux mystiques aussi bien que la cessation des réflexions, inconnus à l'antiquité. 222
XV. Qu'il n'est pas vrai généralement, que le parfait spirituel ne connoisse pas les vertus. *Ibid.*
XVI. Comment le parfait demande les biens temporels. 223
XVII. Que la demande des biens temporels n'est pas intéressée. 224
XVIII. Différence de demander absolument et sous condition. *Ibid.*
XIX. Le combat de la concupiscence est perpétuel. 226
XX. De la mortification et de l'austérité en tout état. 228
XXI. Toute perfection est défectueuse en cette vie : beau passage de saint Clément sur saint Paul. *Ibid.*
XXII. Autre passage. 229
XXIII. En combien de manières on est parfait dans cette vie. 230
XXIV. Explication d'un passage où saint Clément dit que le parfait n'est point tenté. 231
XXV. Sentimens des anciens sur l'apathie ou imperturbabilité. 232
XXVI. Diverses expressions des Pères grecs : conformité avec les Latins : belle prière de saint Arsène. 233
XXVII. Sentiment conforme de Cassien : quelle perfection il reconnoît dans les saints. 235
XXVIII. La convoitise ne cesse de combattre. *Ibid.*
XXIX. Le passage de saint Paul, *Rom.* VII, 19, entendu par saint Paul lui-même, et des plus parfaits : le péché véniel inévitable. 236
XXX. Les plus parfaits contemplatifs, selon Cassien, font avec David de continuelles demandes. 237
XXXI. Autre passage pour les demandes. *Ibid.*
XXXII. Qu'on demande son salut non conditionnellement, mais absolument, comme une chose conforme à la volonté déclarée de Dieu. 238
XXXIII. Que la demande de son salut est très-pure, selon Cassien, et très-désintéressée. *Ibid.*
XXXIV. Ce qu'il faut penser d'un passage de Cassien, où il préfère une certaine oraison à l'Oraison dominicale. 239

XXXV. Restriction de Cassien quand il regarde l'espérance comme intéressée. *Pag.* 240
XXXVI. La même vérité plus amplement éclaircie. 241
XXXVII Que Cassien n'a point connu l'acte continu et perpétuel des nouveaux mystiques. *Ibid.*
XXXVIII. Autre passage pour démontrer que la contemplation ne peut être perpétuelle. 243
XXXIX. Ce qu'il y a d'immobile dans l'habitude consommée de la piété. 244
XL. Que la doctrine des nouveaux mystiques, contre le renouvellement des actes, est contraire à Cassien et aux anciens solitaires. 245
XLI. Autres preuves de la réitération des actes. 246
XLII. Preuve de la même réitération dans une oraison plus simple, par une admirable récitation des Psaumes qui est expliquée ici. 247
XLIII. Comment on conserve le même fond d'oraison dans la succession des actes. 248
XLIV. Doctrine conforme de saint Clément d'Alexandrie. *Ibid.*
XLV. Immobilité du spirituel, en ce que par l'habitude formée il ne change ni de sentiment ni d'objet. 250
XLVI. Comment les actes du contemplatif se tournent en sa substance selon saint Clément. 251
XLVII. Comment le spirituel ne peine plus. 252
XLVIII. Eclaircissement des locutions de saint Clément, et des autres, par l'exemple des locutions les plus vulgaires. 253
XLIX. Passage de saint François de Sales pour expliquer ce qu'on dit de la continuité des actes. *Ibid.*
L. Du sommeil des justes : passage de Salomon. 254
LI. Résultat et abrégé de tout ce livre VI. 255
LII. Si l'on peut être assuré de ne perdre point l'actuelle présence de Dieu durant qu'on veille. *Ibid.*

LIVRE VII.

De l'Oraison passive, de sa vérité, et de l'abus qu'on en fait.

I. Dessein particulier de ce livre VII. 257
II. De l'oraison qu'on nomme passive : explication des termes. *Ibid.*

III. Principes de la foi, sur lesquels est établie l'oraison qu'on nomme passive. *Pag.* 258

IV. L'oraison qu'on nomme passive n'est aucune des choses qu'on vient d'expliquer. 260

V. Ces choses servent néanmoins à la faire entendre : divers exemples d'impressions divines, où l'ame ne peut avoir de part. *Ibid.*

VI. Ce qu'on appelle précisément l'oraison passive, infuse ou surnaturelle. 261

VII. Exemples des motions du Saint-Esprit, qu'on nomme naturelles ou surnaturelles. 262

VIII. L'on commence à déterminer le sens auquel l'oraison passive est dite surnaturelle, par six propositions. 263

IX. Première proposition : ce qu'on appelle oraison passive consiste dans une suspension passagère des actes discursifs : différence entre les vrais et les faux mystiques : sentiment de sainte Thérèse et du bienheureux Jean de la Croix. 264

X. Sentimens conformes du Père Baltasar Alvarez, un des confesseurs de sainte Thérèse. 267

XI. Ce qu'emporte la suspension des actes ou considérations discursives. 268

XII. Que dans l'oraison passive il y a beaucoup de propre action, de propre industrie et de propre effort. *Ibid.*

XIII. Seconde et troisième propositions, pour déterminer ce qu'on appelle le temps d'oraison, et montrer que ce temps ne peut être long. 271

XIV. Trois autres propositions pour expliquer la stabilité et la permanence d'un état. *Ibid.*

XV. Les fondemens des nouveaux mystiques détruits par les six propositions précédentes. 272

XVI. Quel est le principal effet de l'oraison passive ou de quiétude. 273

XVII. On commence à expliquer l'abus qu'on fait de cette oraison : doctrine du Père Baltasar Alvarez sur les demandes. *Ibid.*

XVIII. Suite de la doctrine du même Père Baltasar, très-opposée aux prétentions des nouveaux mystiques. 274

XIX. Sentimens du même religieux sur la mortification et sur l'état des vertus. 275

XX. Le bienheureux Jean de la Croix bien opposé à ceux qui

mettent à part Jésus-Christ, la Trinité et les attributs dans la sublime contemplation. *Pag.* 275

XXI. Que selon le Père Baltasar, la *ligature* ou suspension des puissances, ne peut jamais être totale dans l'oraison de quiétude. 277

XXII. Suite de la doctrine du même Père Baltasar contre la totale et perpétuelle suspension des puissances. *Ibid.*

XXIII. Que le Père Baltasar ne connoît point d'ames toujours mues de Dieu, et en qui la suspension des puissances intellectuelles soit totale et perpétuelle. 278

XXIV. Sentiment conforme au Père Jean de la Croix. 279

XXV. Doctrine de ce bienheureux contre l'acte continu des nouveaux mystiques. 280

XXVI. Les actes que les faux mystiques vantent le plus, en bien et en mal, sont également inconnus aux vrais spirituels. *Ibid.*

XXVII. Les nouveaux mystiques entendent mal et contre la doctrine des vrais spirituels le vice de multiplicité. 281

XXVIII. Etrange erreur des nouveaux mystiques, qui rendent l'oraison passive commune et absolument nécessaire. *Ibid.*

XXIX. Trois démonstrations théologiques contre la nécessité de l'oraison passive pour la purification et perfection des ames pieuses. 287

XXX. Inutilité, dans cette matière, de la distinction entre la contemplation infuse et acquise. 290

LIVRE VIII.

Doctrine de saint François de Sales.

I. Qu'on ne doit point supposer que saint François de Sales ait des maximes particulières. 293

II. Claire décision du saint sur les demandes dans son dernier entretien : quelle indifférence il enseigne. *Ibid.*

III. Objections tirées des paroles du saint évêque. 297

IV. Réponse par trois questions, dont la première est : Si c'est un acte intéressé de désirer son salut. Décision du saint par ses propres paroles. 298

V. Principes solides du saint, pour joindre au parfait amour le désir de son salut éternel. 300

VI. Nulle indifférence pour le salut dans le saint évêque de Genève. 302

VII. Conclusion par deux principes, que le saint évêque ne connoît pas cette indifférence pour le salut, que les nouveaux mystiques veulent introduire. *Pag.* 305

VIII. En quoi le saint établit la sainte indifférence chrétienne, et que ce n'est jamais pour le salut. *Ibid.*

IX. Fondement de la doctrine précédente sur les deux sortes de volontés en Dieu. 306

X. Objection sur l'indifférence de saint Paul et de saint Martin. 307

XI. La même doctrine confirmée dans un de ses entretiens. *Ibid.*

XII. Quel est l'abandonnement du saint. 308

XIII. Qu'on ne trouve pas une seule fois le salut compris par ce saint sous l'indifférence chrétienne, mais plutôt tout le contraire dans un beau passage. *Ibid.*

XIV. Si le saint a cru qu'il ne falloit pas désirer ou demander les vertus, et en quel sens il a dit qu'on en doit perdre le goût. 309

XV. Quel est le dessein du saint évêque dans la comparaison de la statue, et que l'état qu'il veut expliquer ne regarde précisément que le temps de l'oraison. 311

XVI. Comment l'ame en un autre sens, et par rapport aux consolations, ressemble à une statue. 313

XVII. Comment doit être entendue l'indifférence du saint à l'égard des consolations ou des privations. *Ibid.*

XVIII. La comparaison du musicien : Que la charité est une amitié réciproque. 314

XIX. Autre comparaison du saint évêque, qui prouve l'indifférence pour les moyens, mais non jamais pour la fin. 316

XX. Comparaison de l'enfant Jésus. Manière simple dont le saint évêque veut être entendu. Passages remarquables. 317

XXI. La fille du médecin : quelle est son indifférence, et pourquoi le saint évêque remarque qu'elle ne fait point de remercîment. 319

XXII. La pratique et les conseils de saint François de Sales sur les désirs, les remercîmens et l'indifférence. 321

XXIII. Remarque sur la distinction entre la résignation et l'indifférence. 322

XXIV. Autre remarque sur l'indifférence, et sur les desseins que Dieu inspire, dont néanmoins il ne veut point l'accomplissement. 324

XXV. Doctrine conforme du Père Baltasar Alvarez : jusqu'où il poussoit la résignation. Jamais on n'y a songé pour le salut. *Pag.* 324

XXVI. On commence à traiter en particulier de l'oraison de la vénérable mère de Chantal, et pourquoi. 325

XXVII. Avertissement nécessaire aux gens du monde, et suite de la matière commencée. 326

XXVIII. Que c'est pour cette oraison, et pour cette Mère que le saint avoit introduit la comparaison de la statue. 327

XXIX. Deux questions à traiter; 1.re question, sur le temps et sur la durée de cette passiveté. 328

XXX. Mélange par intervalles de l'activité dans l'état passif de cette Mère au sujet de son saint directeur. 329

XXXI. On entre dans la 2.e question proposée au ch. 29, et on parle des actes discursifs que la vénérable Mère ne pouvoit plus faire. 332

XXXII. Suspension des actes sensibles et marqués. *Ibid.*

XXXIII. Suspension des actes méthodiques. Deux consultations de la Mère, et deux réponses de son saint directeur. 335

XXXIV. Le souvenir de Jésus-Christ et la contrition entroient dans la haute contemplation de cette Mère. *Ibid.*

XXXV. La Mère se croyoit obligée aux actes. Comment elle les pratiquoit, et comment son oraison étoit continuelle. 336

XXXVI. L'oraison de la vénérable mère Marie Rossette, une des filles spirituelles du saint. 338

XXXVII. Que l'indifférence du salut ne fut jamais dans la mère de Chantal. 340

XXXVIII. Que dans les états précédens de la vénérable Mère, il n'y a point de perpétuelle passiveté. 342

XXXIX. Suite de la même doctrine, et explication de l'oraison que le saint appelle de patience. 343

XL. Suite de la même doctrine, et dernière réflexion sur la statue du saint évêque. 344

LIVRE IX.

Où est rapportée la suite de la doctrine de saint François de Sales, et de quelques autres saints.

I. Des suppositions impossibles, par lesquelles le saint évêque exprime l'excès de l'amour. 346

II. Absurdité de ceux qui tournent en indifférence ces suppositions impossibles. *Pag.* 348
III. Exemples anciens et modernes de ces fictions et suppositions impossibles. 349
IV. Preuve par exemples, que ceux qui ont fait ces actes de résignation par supposition impossible, ne sont pas pour cela moins éloignés de la suppression des demandes, ni de l'indifférence des nouveaux mystiques. 357
V. Suite des exemples : prières et ardens désirs de sainte Catherine de Gênes et de sainte Thérèse. 360
VI. Si le passage de sainte Thérèse, rapporté ci-dessus, mène à l'indifférence du salut. 365
VII. Quelques exagérations sur cette matière, et qu'il ne faut pas en abuser. 367
VIII. Comme le vrai et parfait abandon, loin d'exclure le désir, le présuppose. 369
IX. Doctrine du saint évêque de Genève sur la permission du péché, contraire à celle des faux mystiques. 370
X. Sentimens d'un religieux de la compagnie de Jésus, qui nous apprennent quels désirs du salut peuvent provenir de l'amour-propre. 372
XI. L'exemple de saint François de Sales confond l'erreur des nouveaux mystiques qui mettent la perfection dans les oraisons extraordinaires. 373
XII. Que le saint évêque trouve plus parfait l'état où l'ame travaille que la quiétude de l'état passif. 375
XIII. Doctrine conforme de sainte Thérèse : préparation au livre suivant. 376

LIVRE X.

Sur les qualifications des propositions particulières.

I. Les propositions des nouveaux mystiques expressément condamnées au concile de Vienne dans celles des Béguards. 381
II. Les nouveaux mystiques condamnés dans les Béguards par Rusbroc, par Taulère et par Louis de Blois. 387
III. Caractère affreux des mystiques anciens et modernes, pourquoi omis. 391
IV. Censure de Molinos et des Quiétistes de nos jours. 395
V. Les trente-quatre articles des ordonnances du 16 et 25 avril sont rapportés. 396

VI. Dessein des articles précédens : preuve des huit premiers : propositions hérétiques des Quiétistes. *Pag.* 397
VII. Des articles IX, X et XI. Propositions erronées des Quiétistes. 400
VIII. Quels sont les vrais actes du cœur. 401
IX. De l'article XIII, et de la nature de la charité. 402
X. Des articles XIV, XV, XVI et XVII. *Ibid.*
XI. De l'article XVIII et des mortifications. 403
XII. Sur l'article XIX et sur l'acte continu et perpétuel. 404
XIII. Sur l'article XX et sur les traditions. *Ibid.*
XIV. Sur l'article XXI, et sur les suivans : on commence à découvrir les bonnes doctrines dont on abuse dans le quiétisme. 405
XV. Des articles XXVIII, XXIX et XXX. 408
XVI. De l'article XXIV, où il est parlé de la contemplation. 410
XVII. De l'article XXXI, où il est parlé des épreuves. 411
XVIII. De l'article XXXII, et du véritable acte d'abandon : doctrine de saint Cyprien et de saint Augustin avec la remarque de trois erreurs dans l'abandon des Quiétistes. 417
XIX. Du XXXIII.e article, et des suppositions par impossible. 424
XX. Du dernier article, et des manières différentes de diriger les ames. 429
XXI. Quelle instruction l'on a donnée à l'auteur du livre intitulé *Moyen court, etc.* 430
XXII. Récapitulation de cet ouvrage, et premièrement des erreurs sur le désir du salut. 432
XXIII. Des erreurs sur l'oraison passive. 439
XXIV. Si l'état passif est passager ou universel, et s'il s'étend hors le temps de l'oraison ou contemplation actuelle. 441
XXV. Quatre propositions arrangées, qui démontrent la vérité des deux chapitres précédens. 444
XXVI. Que la purification et la perfection de l'ame ne sont point attachées à l'état passif. 446
XXVII. Abrégé de la doctrine des actes. 447
XXVIII. Abrégé de ce qu'on a dit des livres des Quiétistes, où l'on remarque un des caractères de cette secte. 448
XXIX. Dessein du second traité. 450
XXX. Quelle désappropriation, et quelle purification de l'amour on établira dans le second traité. 460
CONCLUSION. 461

ADDITIONS ET CORRECTIONS.

I. On corrige dans le livre x, n. 1, la faute où l'on est tombé, d'excuser nos faux mystiq. de l'art. VIII des Béguards. *Pag.* 463
II. Doctrine excellente de saint Augustin sur le *Pater*, qu'il falloit avoir ajoutée au liv. VI, n. 34. 464
III. Que la doctrine précédente n'empêche pas que saint Augustin n'ait excellemment entendu la nature du saint amour de la charité. 472
IV. De la pureté et du désintéressement de l'amour, dont on vient de parler. 474
V. Réflexions sur la doctrine précédente. 476
VI. Devoirs de la charité et de la justice : saint Augustin. 480
VII. Suppositions par impossible selon saint Augustin; et encore selon ce Père, de l'amour désintéressé. 483
VIII. Passage d'Hugues de Saint-Victor sur l'amour désintéressé. 489

ACTES DE LA CONDAMNATION DES QUIÉTISTES.

Lettre de M. le card. Caraccioli à S. S., écrite de Naples le 30 janvier 1682, traduite de l'italien. 493
Lettre circulaire de M. le cardinal Cibo, écrite de Rome le 15 février 1687, à tous les Potentats, Evêques et Supérieurs de la chrétienté, par l'ordre de la Congrégat. du S. Office ; traduite de l'italien. 497
Erreurs principales de la nouvelle contemplation ou oraison de quiétude : aussi traduites de l'italien. 498
Condamnation de Molinos. 502
Décret de l'Inquisition de Rome contre Molinos. 503
Bulle d'Innocent XI, contre Michel de Molinos. 506
Décrets de l'Inquisition de Rome portant condamnation de plusieurs ouvrages des Quiétistes. 535

FIN DE LA TABLE DU TOME VINGT-SEPTIÈME.

Canada
Bibli
Unité des dons et échanges

a39003 010471596b